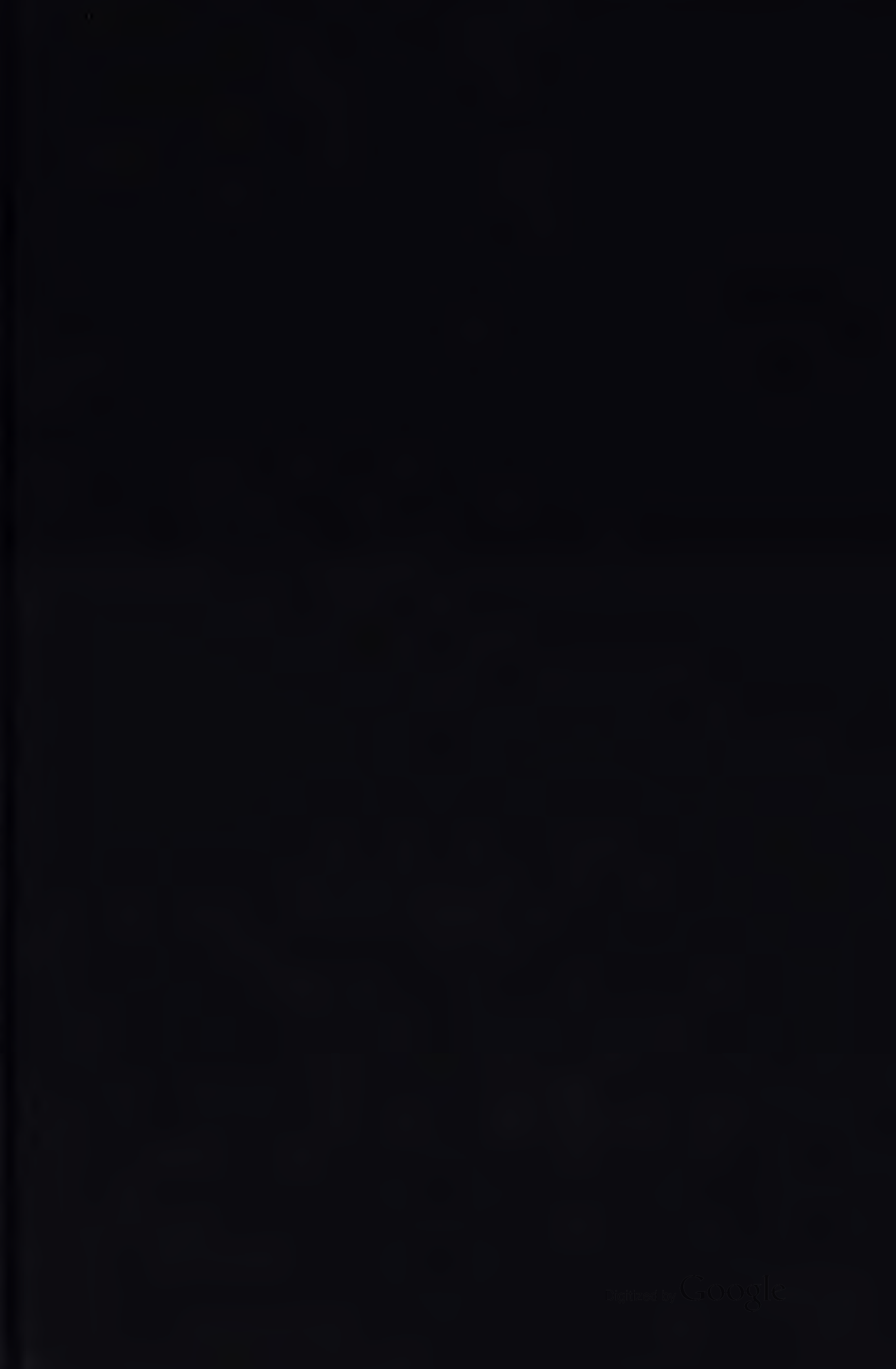



STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

In Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Halle a. S., D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Siebenter Jahrgang.



Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1897.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

Inhalt.

Das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur Logoslehre.

Vortrag, gehalten in Eisenach am 5. Oktober 1896

von

J. Kaftan.

Vorbemerkung. Da mein Vortrag auf Grund ungenauer Zeitungsberichte angefochten worden ist, lasse ich ihn wörtlich so abdrucken, wie er gehalten wurde. Man wird dann sehen, daß er ungefähr das Gegentheil von dem enthält, was die Gegner ihn besagen lassen.

Ein paar Worte allererst zur Erklärung des Themas, das ich zu behandeln vorhabe! Es ist mir theils gegeben worden, theils habe ich es selber in der Fassung näher bestimmt, in der es jetzt vorliegt. Bei der Besprechung nämlich über die diesjährige Eisenacher Zusammenkunft wurde von Harnack in Vorschlag gebracht, die Logoslehre zu dem einen Gegenstand der Verhandlung zu wählen. Die Meinung dabei war die, daß wir gut thäten, auf das Erbe von Wahrheit zu achten, das uns auch da erhalten ist, wo wir in anderer Beziehung ablehnen müssen — daß wir gut thäten, neben aller Kritik den positiven Zusammenhang mit der Vergangenheit zu pflegen und uns auf die Oekumenicität und Continuität des christlichen Glaubens zu besinnen. In diesem Sinn, war die Meinung, sollte die Logoslehre behandelt und gezeigt werden, welche bleibende Wahrheit den dieser Lehre zu Grunde liegenden Motiven einwohnt. Und das soll in der That der leitende Gedanke unserer Betrachtung sein. Bei näherer Besinnung ergab sich mir aber, daß es nicht mein Beruf sei, in dieser Versammlung eine dogmengeschichtliche Studie vorzutragen, sei es auch unter dem eben hervorgehobenen allgemeinen Gesichtspunkt. Statt dessen gewann bei mir das dogmatische Interesse das Uebergewicht

— in höherem Maaß noch, als es ohnehin im ursprünglichen Vorschlag lag. Ich sagte mir, ich könne nicht die Motive der Logoslehre erörtern und ihre Wahrheit hervorheben, ohne andererseits dem Widerspruch Ausdruck zu geben, der sich m. E. aus dem evangelischen Glauben gegen diese Lehre ergiebt. War aber hiervon die Rede, so drängte sich endlich als das beide Erwägungen zusammenschließende Moment die Frage auf: wie sollen wir denn im evangelischen Glauben und in der evangelischen Lehrverkündigung den Motiven der Logoslehre, die wir anerkennen, gerecht werden — wenn es nun doch nicht in der Weise dieser Lehre selbst geschehen kann? Aus solchen Gedanken heraus habe ich das Thema, als die Aufforderung dazu an mich herantrat, so formulirt, wie es angekündigt worden ist: das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur Logoslehre! Aber nicht an diesem Wortlaut, sondern an den eben vorgetragenen Erwägungen bitte ich die folgenden Ausführungen zu messen.

Es ergiebt sich übrigens aus ihnen nicht bloß eine Erklärung des Themas, sondern auch ein Ueberblick über die Behandlung desselben. Drei Fragen sind nach einander zu erörtern. Zuerst, welche Motive der Logoslehre zu Grunde liegen; sodann, warum wir die Logoslehre selbst verwerfen müssen; endlich, welche andere Ausführung jener Motive für uns, d. h. im evangelischen Glauben nahe gelegt oder geboten ist? Ich will nun eine nach der anderen besprechen, natürlich so, daß der Anfangs hervorgehobene Gesichtspunkt dabei zum leitenden genommen wird.

Und welche bleibende Wahrheit des Christenthums ist es denn nun, zu deren Ausdruck und Formulirung die alten Lehrer sich des Logosgedankens bedient haben?

Es waren bekanntlich die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, welche zuerst diesen Weg beschritten. Sie haben damit den Grund zum späteren Dogma gelegt, seiner weiteren Entwicklung die Richtung gegeben. Sie haben damit zugleich ein Neues in den Zusammenhang der christlichen Lehre und ihrer Gestaltung eingeführt, eben die Verschmelzung mit der hellenischen Philosophie, die in der Verwerthung des Logosgedankens lag.

Man wird nicht einwenden können, es sei der entscheidende Schritt schon im vierten Evangelium gethan. Denn wer so urtheilt, für den rückt das vierte Evangelium zeitlich sehr nahe an die Apologeten heran. Es bleibt auch dann bei dem eben ausgesprochenen Urtheil, nur daß die Reihe derer, die den Logosgedanken für die christliche Lehrbildung verwerthet haben, unter dieser Voraussetzung durch einen gewichtigen Zeugen erweitert wird. Wer dagegen den Prolog des vierten Evangeliums aus jüdischen Gedanken meint erklären zu können, oder wer dafür hält, — was mir das Richtigste scheint — daß es sich im Prolog um eine lose Anknüpfung an die hellenistische Weisheit handelt, ohne daß dieser auf die Wiedergabe der christlichen Gedanken im Evangelium selbst ein größerer Einfluß eingeräumt wäre, — der wird das Evangelium Johannis ausscheiden und sagen: das Neue reicht nicht in das N. T. selbst zurück, die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sind die ersten gewesen, bei denen wir die Logoslehre als christliche Lehre finden. Ob aber so oder so, das bleibt, so wichtig es an sich sein mag, für uns hier außer Betracht. Unter dem hier maaßgebenden Gesichtspunkt ist es einerlei, wann und durch wen sich im zweiten Jahrhundert die besprochene Wandlung zugetragen hat, sofern doch feststeht, daß es eine bedeutende Wandlung war, die damals geschah, und daß sie von sehr weitgreifender Bedeutung werden sollte.

Es ist aber ein ganz bestimmter Satz in der Logoslehre der Apologeten, der unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der nämlich, daß der göttliche Logos in Jesus Christus Mensch geworden sei. Nicht als wenn dieser Satz für jene Lehrer selbst der wichtigste in ihrer Logoslehre gewesen wäre. Das ist durchaus nicht der Fall. Die Lehre hat für sie vor Allem kosmologische Bedeutung. Der Logos ist der Mittler zwischen Gott und der Welt, durch ihn allein besteht ein Zusammenhang zwischen dem unendlich erhabenen Gott und dem endlichen Sein. So ist die Welt durch ihn geschaffen worden, und so ist er auch der Mittler aller Offenbarung Gottes in der Welt; wenn aber das, dann auch der, der in der Erscheinung Jesu Christi wirksam geworden ist, in welcher die Offenbarung einstweilen — die Erfüllung der letzten Ver-

heißungen steht noch aus — ihren Endpunkt gefunden hat. Also, da tritt der Satz von Jesus Christus gar nicht so besonders aus dem Rahmen der übrigen Logoslehre als der den ganzen Zusammenhang beherrschende heraus. Aber für die Entwicklung des Dogmas und die Betrachtung, die wir hier vorhaben, ist er der wichtigste. Denn in ihm liegt der Ansatz oder wenigstens ein und zwar entscheidender Ansatz der kirchlichen Christologie. Und an ihn knüpft sich unsere Frage nach den Motiven der Logoslehre, in denen eine wichtige und bleibende Wahrheit anzuerkennen sei.

Welches christliche Bewußtsein, besser, welches unveräußerliche christliche Grundurtheil haben denn die alten Lehrer, ein Justin und Tertullian, ein Origenes und Athanasius, mit wachsender Entschiedenheit darin zum Ausdruck gebracht? Einmal dies — in der Sprache von heute geredet — daß die christliche Religion die absolute ist, nicht bloß eine unter den anderen, wenn auch die höchste und vorzüglichste, sondern eben die absolute, die außer Vergleich steht. Und sodann das andere, daß diese Bedeutung des Christenthums an die Erscheinung Jesu Christi, an seine Person geknüpft ist. Beides aber nicht als zweierlei, sondern in und mit einander. Denn darin ist der absolute Charakter der christlichen Religion begründet, daß der göttliche Logos selbst, der ewige Sohn des Vaters, in Jesus Christus Mensch geworden ist und hierdurch allen, die ihn aufnehmen, den Weg der Erkenntniß und des Lebens geöffnet hat.

Vorhin wurde betont, daß mit der Verwerthung der Logoslehre in die Deutung und Ausprägung des Christenthums ein Neues eingeführt worden sei. Dabei hat es auch sein Bewenden. Es ist eine neue Ausdrucksform geschaffen, und damit sind Beziehungen geknüpft, Fäden geschlungen, die dem ursprünglichen Christenthum fremd waren. Allein andererseits gilt, wenn wir auf die zu Grunde liegenden Motive sehen, daß es sich nicht um eine neue Wahrheit, sondern um eine neue Ausdrucksform für eine gegebene, in der Gemeinde überlieferte Wahrheit handelte. Denn seit es christlichen Glauben giebt, hat für alle, die ihn theilten, dies Bewußtsein festgestanden, daß er die absolute Wahrheit sei, und hat dies Bewußtsein sich an die Person des Heilandes an-

geknüpft. Die Kirchenlehrer haben nur in der Form, die ihnen nach ihrer geistigen Herkunft die selbstverständliche war, den gemein-christlichen Glauben zum Ausdruck gebracht, wenn sie davon sagten, daß der Logos in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen habe. Hat es sich doch schon dem Verfasser des vierten Evangeliums aufgedrängt, man müsse hellenisch gebildeten Männern durch Anknüpfung an die Logoslehre verständlich machen, was es um das Christenthum und um das Bekenntniß zu dem Herrn Jesus Christus sei.

Es verlohnt sich aber, einen Moment dabei zu verweilen, in welcher Weise die alte Gemeinde dieses christliche Bewußtsein lebendig gegenwärtig hatte. Eine Unsicherheit kann wohl darüber nicht bestehen. Der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Jesu zum Gericht, an die dann eintretende Auferstehung des Fleisches und die Herrschaft der Frommen im Reich der Vollendung ist für sie das Wichtigste gewesen. So gewiß war dieser Glaube und so zuversichtlich diese Erwartung, daß die Gegenwart schon als der Anfang der letzten Tage erschien, daß diese noch zukünftigen Ereignisse es waren, in denen man als schon gegenwärtigen lebte, in ihnen des durch sie verbürgten Sieges gewiß.

Zwar hat auch die Gemeinde die Erscheinung Jesu Christi in der Welt auf Gott und Gottes Sendung zurückgeführt. Der Geist Gottes ist über ihn gekommen bei der Taufe durch Johannes, er ist durch die Kraft des Geistes aus der Jungfrau geboren, er ist (nach Paulus) vom Himmel gekommen, vorher in göttlicher Gestalt, nun aber arm geworden um unsertwillen. Allein, dies ist es nicht, woran sich das heiße Interesse der lebendigen Frömmigkeit knüpft. Das ist und bleibt jenes andere, der eigentlich springende Punkt im Urchristenthum, die Gewißheit, daß das Ende angebrochen ist, die entscheidenden Ereignisse schon geschehen, und daß, was noch aussteht, sich in Bälde vollenden muß. Umgekehrt haben die späteren Lehrer diesen Glauben der Gemeinde getheilt, die Apologeten z. B. trotz ihres Hellenismus die Auferstehung des Fleisches vertheidigt, und keiner die christliche Hoffnung auf die zukünftigen Dinge verleugnet. Aber wichtiger wird für sie in ihrer

Aneignung nnd Auffassung des Christenthums die Logoslehre und die Deutung der Erscheinung Christi aus dem Logosgedanken. Was daher geschehen, läßt sich vielleicht am richtigsten so bezeichnen, daß der Schwerpunkt allmählich verlegt worden ist. Nicht hat eins das andere abgelöst, sondern der Schwerpunkt ist verschoben worden: er lag Anfangs in dem Christus, der im Begriff steht wiederzukommen zum Gericht über Lebendige und Todte, er ist dann verlegt worden in den göttlichen Logos, der in ihm Fleisch geworden ist und menschliche Gestalt angenommen hat. Was sich gleich bleibt bei dem Wechsel der Ausdrucksformen, ist das Grundurtheil von dem absoluten Charakter der christlichen Religion, der ihr eignet, weil sie in Jesus Christus ihren Ursprung und ihren Inhalt hat.

Sie hat absoluten Charakter — nämlich die Welt selbst, die Wirklichkeit, von der wir wissen und in der wir leben, ist nur ein Mittel für die Verwirklichung der Gottesgedanken, die in Jesus Christus kund und offenbar geworden sind. Er wird wiederkommen, um die Welt zu richten, und dann wird die große Weltkatastrophe eintreten, Himmel und Erde vergehen, ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen. Oder — in ihm ist der göttliche Logos Mensch geworden, durch den die Welt geschaffen ward, seine Erscheinung tritt mit der Weltschöpfung in eine Reihe, ja ragt darüber hinaus wie die Vollendung über den Anfang. Das ist freilich wieder ein großer Unterschied der Ausdrucksform. Was sich gleich bleibt, ist die Ueberordnung des geistigen Inhalts der christlichen Religion über die Welt als Ganzes, die Zusammenordnung Jesu Christi als des Trägers dieses Inhalts mit dem über die Welt verfügenden lebendigen Gott, der der Schöpfer dieser Welt und alles Wirklichen ist. Das heißt: was sich gleich bleibt, ist das Bewußtsein von dem an die Person Jesu Christi geknüpften absoluten Charakter der christlichen Religion.

Eben diese Motive der Logoslehre sind es aber, von denen auch wir niemals werden absehen können oder dürfen, sintemal wir den christlichen Glauben bekennen. Wer diese Züge im geistigen Bild des Christenthums tilgt, verwischt, was ihm seine Eigenthümlichkeit, seinen Werth und seine Wahrheit giebt. Was übrig bleibt,

wäre eine an das Christenthum, an seine allgemeinen Ideen sich anschließende Religionsbildung, von der man, ohne Prophet zu sein, voraussagen dürfte, daß sie sich nicht behaupten würde. Gewiß kann es Schwankungen geben. Es giebt sicherlich aufrichtige Christen, die nicht das ausgeprägte Bewußtsein haben, von dem hier die Rede ist. So giebt es Perioden in der Geschichte der Gemeinde, in denen dies Bewußtsein zurücktritt. Aber solange die christliche Gemeinde auf Erden existirt — und sie hat die Verheißung, daß sie dauern wird bis an's Ende der Tage — so lange wird der Glaube an Jesus Christus die Quelle ihrer Kraft sein, und wird sie nach allen vorübergehenden Schwankungen immer wieder zu diesem Glauben zurückkehren.

Insbesondere ist es ein vergebliches Bemühen, die beiden Momente, von denen die Rede war, trennen, den absoluten Charakter der christlichen Religion festhalten, aber dies, daß er an die Person Jesu Christi geknüpft ist, abstreifen zu wollen. Es darf wohl heißen, daß uns Heutigen die Versuchung hierzu nahe liegt Wir sind davon erfüllt, bis in die Fingerspitzen möchte man sagen, daß wir es im Erkennen mit lauter relativen Größen zu thun haben, und finden es eine harte Sache, daß irgend eine Größe der erkennbaren Wirklichkeit wie die geschichtliche Person Jesu von Nazareth hiervon eine Ausnahme bilden soll. Deßhalb wird immer wieder ein Anlauf genommen, ihn in die Reihe einzuordnen und auf das Niveau eines religiösen Heros herabzudrücken, ohne doch den absoluten Charakter des Christenthums aufzugeben. Gelingen werden diese Versuche nicht. Denn das Christenthum ist nur die absolute Religion, wenn es in einzigartiger Weise mit dem absoluten Gott zusammenhängt. Und das thut es nur, wenn dieser Zusammenhang in der Person Jesu Christi gegeben ist. Wer das eine will, wird innerlich darauf geführt, daß er das andere nicht entbehren kann. Wer das Christenthum als die absolute Religion erkennt, wird auf die Dauer nicht davon lassen können, in das Bekenntniß der Gemeinde zu Jesus Christus als dem Herrn einzustimmen.

Auch ist, was jener Versuchung zu Grunde liegt, nicht ein Wegweiser der Wahrheit, sondern ein falsches Erkenntnißideal, das mit der richtigen Einsicht in die letzte praktische Bedingtheit

alles unseres Erkennens verschwindet. Man braucht deßhalb die Willkür nicht zu fürchten. Es handelt sich hier so gut wie anderwärts um „gesetzmäßige“ Zusammenhänge, in deren Auffindung und Nachweisung wir den Schutz gegen Willkür und Irrthum gewinnen, den logische Erwägung zu bieten vermag.

Aber das sind Gedanken, denen wir hier nicht weiter nachgehen können. Es sollte nur hervorgehoben werden, daß jene Motive der Logoslehre im christlichen Glauben selber liegen, und daß es daher zu allen Zeiten die Aufgabe bleibt, bei der Ausprägung des Glaubens in bestimmten Gedanken oder Lehren diesen Motiven gerecht zu werden. Nur wenn das geschieht, halten wir den christlichen Glauben fest und dürfen wir behaupten, daß es bei allem Wechsel der Ausdrucksformen derselbe eine gleiche christliche Glaube der Kirche ist, in dem wir leben und den wir bekennen.

Aber wenn es sich so verhält, warum wollen, warum können wir denn nicht die Logoslehre selber festhalten? Jedenfalls ist es unmöglich, zu jener anderen Ausdrucksform zurückzukehren, die in der urchristlichen Gemeinde die herrschende war. Das ist uns durch Gott selbst, durch die Führung der Gemeinde in der Geschichte verwehrt. Denn der Herr *ist* nicht alsbald wiedergekommen; insofern schwebte ein Irrthum über den Anfängen des Glaubens, den wir nicht erneuern können. Und darf es nicht auch heißen, daß die Logoslehre, in einer Beziehung wenigstens, näher zum Ziele trifft als jene Erwartung? Insofern nämlich, als es nicht wie in dieser eine göttliche Funktion, die des Weltenrichters, sondern er selbst ist, das Wesen seiner Person, woran die absolute Bedeutung des Christenthums geknüpft wird? Warum denn also nicht die Logoslehre selber festhalten *mit* ihren Motiven, denen sie auf's beste Ausdruck zu geben scheint?

Freilich, davon kann ja nicht die Rede sein, als wollten oder dürften wir bei der ursprünglichen *philosophischen* Logoslehre bleiben. Die reimt sich nicht mit dem christlichen Glauben, sie widerspricht ihm sogar, sie ruht auf Voraussetzungen, die dem christlichen Gottesglauben zuwider sind. Das gilt in doppelter Weise. Einmal wird in ihr vorausgesetzt, daß es keine unmittel-

bare Beziehung zwischen dem unendlich erhabenen Gott und der endlichen Welt giebt: dazu ist ja eben der Logos nothwendig, um eine Beziehung herzustellen, einen Zusammenhang zu vermitteln. Als Christen dagegen wissen wir von dem lebendigen Gott, daß er uns bis in's Einzelne und Kleinste hinein unmittelbar nahe und gegenwärtig ist, daß ohne ihn kein Sperling vom Dach und kein Haar von unserem Haupte fällt. Andererseits aber, sofern wir von dem göttlichen Logos hören, daß die Welt in ihm Bestand hat, und alles vom göttlichen Leben durchwaltet wird, läuft es mit dieser Betrachtung auf Pantheismus hinaus: in dem Logos der Philosophen steckt die Welt mit drin, er ist die in Gott gesetzte Idealwelt oder die die Welt erfüllende und durchwaltende Gottheit. Eins wie das andere reimt sich aber nicht mit dem christlichen Gottesglauben, es ist daher gänzlich ausgeschlossen, dieser Logoslehre Raum in der christlichen Lehrverkündigung zu geben.

Allein, darum handelt es sich auch gar nicht. Was in der Logoslehre dem christlichen Glauben widerspricht, ist in und mit der Entwicklung des Dogmas aus diesem getilgt worden. In gewisser Weise kann es heißen, die Entwicklung des Dogmas sei gar nichts Anderes als die Ausmerzung dieser Momente der Logoslehre. Ich will nur an die Hauptstadien flüchtig erinnern. In Origenes' Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater beginnt die Lockerung des Zusammenhangs von Logos und Welt. Vollendet ist die Trennung beider, wenn Athanasius erklärt: gäbe es keine unmittelbare Beziehung zwischen Gott und der Welt, dann würde eine solche auch durch den Logos nicht hergestellt, denn der Logos ist desselben Wesens mit dem Vater, es würde also unter der gedachten Voraussetzung eine solche für ihn so wenig geben wie für den ewigen Gott selbst. Damit ist die überspannte Transscendenz Gottes korrigirt, nicht minder aber der Weltgedanke im Logosgedanken ausgelöscht. D. h. was in der philosophischen Logoslehre dem christlichen Gottesglauben widerspricht, ist ausgemerzt; der Logos ist nicht mehr ein Mittelglied zwischen Gott und Welt, sondern das ewige Subjekt der Menschwerdung in Gott; jene Motive der Logoslehre aber, die im christ-

lichen Glauben liegen, sind so auf's vollkommenste durchgeführt. Was sich fragt, ist nicht, ob wir die Logoslehre als solche, sondern ob wir — eben um jener Motive willen — das aus der Combination des christlichen Glaubens mit dieser Lehre erwachsene Dogma festhalten wollen.

Manches ließe sich dafür sagen, daß die Frage in bejahendem Sinne zu beantworten sei. Hat es nämlich mit jenen Motiven der Logoslehre seine Richtigkeit, liegen sie im christlichen Glauben selbst, können wir deßhalb nicht von ihnen lassen — ja, dann bleibt es doch wohl dabei, daß unsere Gedanken hier, zuletzt wenigstens, auf ein Gebiet gerathen, dessen vollkommene begriffliche Bewältigung uns niemals gelingen wird. Mithin kommt es, sobald nur die wesentlichen Interessen des Glaubens gewahrt sind, auf ein so oder anders nicht groß an. Und wer hätte heute den Muth, über die ewigen Verhältnisse im Leben der Gottheit Auskunft geben zu wollen? wer die Verwegenheit, zu behaupten, eine etwas andere Formulirung dieser Sätze sei ein wirkliches Interesse der Christenheit? Dazu kommt, daß an dem, was uns überliefert ist, die ausgesuchte Weisheit von Jahrhunderten gearbeitet hat, daß, wenn man nur die alten Formeln streng nimmt, in ihnen selbst jede wünschenswerthe Gewähr gegen Mythologisches liegt, wie es heute so leicht mit unterläuft, wo man die orthodoxe Lehre zu popularisiren versucht. Also, halten wir sie fest, es liegt ein Großes darin, mit der Ueberlieferung der Jahrtausende in Einklang zu bleiben. Im Uebrigen freilich müßten wir die Sätze als heiliges Geheimniß auf sich beruhen lassen. Das lebendige Interesse, das wir daran nähmen, würde sich auf das Eine, oft Genannte, beschränken, daß der absolute Charakter des Christenthums dadurch sicher gestellt wird, dies, daß unser Glaube durch Jesus Christus in das ewige Leben Gottes selber hineinreicht.

Allein, so verlockend das alles klingt, und so mancherlei sich noch im selben Sinne geltend machen ließe — wir können diesen Weg dennoch nicht beschreiten. Wir sind trotz Allem darauf angewiesen, die Logoslehre, auch die ihr im Dogma gegebene Form fahren zu lassen und andere Ausdrucksformen zu suchen. Wir —

unter diesem Wir verstehe ich nicht die Anhänger einer Richtung oder Partei, sondern die evangelischen Christen als solche. Ich bin der Meinung, daß es eine nothwendige Folgerung aus dem evangelischen Glauben ist, die Logoslehre aufzugeben, folglich also auch ein Interesse nicht einer theologischen Denkweise oder einer modernen Geistesrichtung, sondern des evangelischen Glaubens und der evangelischen Frömmigkeit selbst. Und das will ich nun zu begründen versuchen.

In diesem Sinne ist schon zu fragen, ob es dem evangelischen Glauben entspricht, eine Lehre als heiliges Geheimniß festzuhalten, als eine ewige Voraussetzung, die aber für Glaube und Leben keine Bedeutung weiter hat? Gewiß — ich erwähnte es schon — wir kommen unvermeidlich mit unserem Denken auf ein Gebiet, wo sich Grenzen des Erkennens ergeben, wo wir Wahrheiten formuliren, die nicht in unseren Gedanken aufgehen. Aber doch nur, weil und sofern sie sich dem begrifflichen Denken als solchem entziehen. Das schließt nicht aus, daß sie in anderer Weise unserem Verständniß sich erschließen. Ja, wenn das nicht der Fall ist, wenn nicht ein lebendiger Zusammenhang zwischen diesen Wahrheiten und unserem persönlichen Leben besteht, wenn nicht die Geheimnisse dem Glauben offenbare Geheimnisse sind, so daß er in ihnen leben und aus ihnen Kraft schöpfen kann, dann sind sie etwas relativ Gleichgültiges, verdorrte Aeste an einem lebendigen Baume. Wir haben nicht wie die katholische Kirche übernatürliche Garantien und Institutionen, in deren Zusammenhang solche unverstandene Sätze wohl verwahrt sind und ein bedeutsames Glied bilden können. Was wir haben und hochhalten, muß der Art sein, daß es Sache des lebendigen Glaubens sein kann. Ich sage nicht, daß es das bei jedem Christen ist. Wohl nicht einmal bei jedem bewußten Christen! Aber es muß es sein können. Sonst ist es nicht lebendige evangelische Wahrheit und kann sich nicht behaupten in einer Gemeinde, in der von Rechts wegen nur die freie Ueberzeugung etwas ist und bedeutet. Auch die Geschichte lehrt etwas Aehnliches. Die orthodoxe Dogmatik hat sich nicht behauptet, weil sie die von ihr vertretene, dem auf sie folgenden Rationalismus sicherlich überlegene Wahrheit nur als

Theorie vorzutragen wußte, sie nicht in einen lebendigen Zusammenhang mit der Frömmigkeit gebracht und ihr die dadurch bedingte Form nicht gegeben hatte.

Ist es aber demnach unerläßlich, die heiligen Formeln irgendwie flüssig zu machen, und wird es versucht, dem Dogma neues Leben einzuhanchen, was ist dann die Folge? Dann werden die alten Gedanken der philosophischen Logoslehre wieder lebendig. Die Welt steht wieder auf im Logos oder im Sohn. Es kommen pantheistische Konstruktionen heraus, in denen die geschichtliche Person des Heilandes, auf die es für den Glauben doch allein ankommt, als relativ gleichgültig bei Seite geschoben wird. Dergleichen haben wir in der spekulativen Philosophie eines Schelling und Hegel erlebt. Es ist nur verständlich, weil im Dogma in der That eine Philosophie mit drin steckt, die auf solche Konsequenzen führt — eben die alte Logoslehre der Philosophen. Man kann also das Dogma nicht lebendig machen — und lebendig gemacht werden muß es in der evangelischen Theologie — ohne auf solche dem christlichen Glauben zuwiderlaufende Folgerungen geführt zu werden, die eine Zeit lang auch kräftige Geister und überzeugte Christen unter uns irregeleitet, die bis jetzt ihren verführerischen Reiz wie es scheint nicht völlig eingebüßt haben.

Aber immerhin — das ist noch nicht das Wichtigste, man kann sich getrauen, mit dem allem fertig zu werden. Der menschliche Geist ist erfinderisch. Ich nenne daher ein Anderes, wo es völlig offenbar wird, daß die Logoslehre auch in der zusammengeschnittenen und dem Christenthum angepaßten Form des Dogmas den evangelischen Glauben verdirbt.

Das ist die Nöthigung, die sie enthält, die Person des Heilandes von vorn herein in ein falsches Licht zu stellen und den Segen zu hemmen, der von jeder andächtigen Betrachtung seines Bildes ausströmen könnte und sollte. Denn wenn wir mit den Voraussetzungen dieser Lehre an das evangelische Lebensbild des Herrn herantreten, so geht alle Kraft geistiger Aneignung in dem Versuch auf, einen nothdürftigen Einklang zwischen jenen Voraussetzungen und den biblischen Thatsachen herzustellen, — einem Versuch, der schließlich doch scheitert und scheitern muß,

trotz Kenosislehre und anderen ähnlichen Erfindungen moderner dogmatischer Verlegenheit. Wir kommen so dazu, daß wir den Weg umkehren, der unserem Glauben im Evangelium gewiesen ist. Jesus Christus ist uns gegeben, damit wir durch ihn zu Gott kommen sollen, zu seiner Erkenntniß und zur Theilnahme an seinem Leben. Statt dessen nehmen wir einen selbsterdachten Begriff von Gott zum Ausgangspunkt, um aus ihm Jesus Christus zu deuten und zu verstehen. Wollen wir das nicht, wollen wir den Weg gehen, den uns das Evangelium zeigt, den Weg der Erkenntniß Jesu Christi, wie uns die Schrift ihn bezeugt, so daß wir alles Andere nach dieser Erkenntniß bemessen und bestimmen, — nun, so müssen wir eben die Logoslehre aufgeben. Sie ist, ursprünglich ein Mittel der Einbürgerung und des Ausbaues christlicher Erkenntniß, zu einem schweren Hemmniß des evangelischen Glaubens geworden. Nicht in der Peripherie sondern im Centrum selbst, in der Frage der Fragen, in der es sich darum handelt, wie wir Christus zu verstehen und ihn uns anzueignen haben.

Es wäre ein Leichtes, die Gründe zu vermehren, die dagegen sprechen, es nach wie vor mit der Logoslehre zu versuchen. Namentlich wäre hervorzuheben, daß der Einfluß dieser Lehre sich keineswegs bloß auf den Punkt beschränkt, wo er am deutlichsten hervortritt — Trinität und Christologie — daß er sich auch in der Anthropologie bemerklich macht, und daß er das die orthodoxe Lehre beherrschende Schema der Geschichte bestimmt. Aber die kurz bemessene Zeit eines Vortrages erlaubt es nicht, die Betrachtung so weit auszudehnen. Ich muß statt dessen jetzt den Versuch machen, es kurz und deutlich zu formuliren, worin der Gegensatz zwischen dem evangelischen Glauben und der Logoslehre besteht, was ihn begründet.

Das kann ich jedoch nicht, ohne auf eine Voraussetzung allgemeinerer Art zurückzugreifen, deren Richtigkeit mir unzweifelhaft ist, die aber noch keineswegs allgemein anerkannt ist, von der ich jedoch vielleicht annehmen darf, daß sie in diesem Kreis von Manchen gebilligt wird. Ich meine die Anschauung, daß die centrale Idee der Religion und namentlich auch der christlichen Religion die Idee vom höchsten Gut ist. Ich verstehe die damit

aufgestellte These so, daß es diese Idee, ihr Inhalt und dessen nähere Bestimmung ist, was über die Glaubenslehre und ihre einzelnen Sätze entscheidet. Der Glaube ist ja ein eigenthümliches Gebiet des Erkennens für sich. In ihm waltet daher wie in jeder Erkenntniß eine dem Gegenstand und der Art des Erkennens entsprechende Logik. Und was dieser Logik zu Grunde liegt, ist eben die Idee vom höchsten Gut, so also, daß mit einer Aenderung dieser Idee auch eine entsprechende Aenderung der Glaubenssätze sich ergiebt.

Allerdings, ich sagte es schon, dieser Sachverhalt wird noch nicht allgemein gesehen und anerkannt. Wenn aber etwa eingewandt werden sollte, daß vielmehr dem Gottesgedanken die hier dem Gedanken vom höchsten Gut zugewiesene Bedeutung zukomme, so wäre zu erwiedern, daß in allen geistigen Religionen die Seligkeit oder das höchste Gut in der Theilnahme am Leben der Gottheit gesucht wird. Freilich also kommt es auf den Gottesgedanken an, weil dieser den anderen, den des höchsten Gutes in sich begreift. Dennoch diesen und nicht jenen als den centralen anzusehen, ist aus mancherlei Gründen nothwendig. So ist, was der Gottesgedanke außer den auf den Gedanken vom höchsten Gut sich zurückführenden Momenten enthält, der Gedanke der unbedingten Macht, zwar eine sehr wichtige aber inhaltlich leere, der Individualisirung unzugängliche Kategorie, mit der man nicht viel erreicht, wie der erste Theil von Schleiermacher's Glaubenslehre beweist. Es thut daher wohl noth, deutlich zu machen, daß es das andere Moment der Gottesidee, der Gedanke vom höchsten Gut ist, worauf es ankommt. Vor Allem aber ist die Gottesidee nur hierdurch religiöse Idee, daß darin die Beziehung zum Menschen und seinem persönlichen Leben begründet ist. Handelt es sich um Sätze, wie das im Glauben der Fall ist, in denen diese Beziehung zum persönlichen Leben es ist, worauf sie als subjektiv für wahr erkannte beruhen — so ist kein Zweifel, daß die dem religiösen Glauben immanente Logik, wie ich es nannte, durch die Idee vom höchsten Gut bestimmt wird.

Ein anderer, gewöhnlicher, hartnäckig wiederholter Einwand, um nicht zu sagen Vorwurf, ist der, daß diese Anschauung sträf-

licher Eudämonismus sei. Diesen Einwand abzuweisen ist sehr schwer, weil er auf einem Mißverständniß beruht, was man denen aber nicht mit der nöthigen Deutlichkeit sagen kann, die sich ein solches Mißverständniß eigentlich nicht dürften zu Schulden kommen lassen. Mir sagte einmal ein Fachgenosse, mit dem ich über die Sache sprach, blitzenden Auges und in sehr ernsthaft empfundenem Pathos: was aus mir wird, ist mir ganz gleichgültig, wenn nur Gottes Ehre und Herrlichkeit sich durchsetzt! Was wäre hierauf zu erwiedern? Doch wohl, daß, wer so redet, damit zum Ausdruck bringt, was ihm als das höchste Gut gilt, und daß der Affekt der Rede beweist, wie hoch er dieses sein höchstes Gut hält, und daß, wenn dieser Affekt, ob nun ausgesprochen oder unausgesprochen, fehlte, das betreffende Urtheil kein religiöses Urtheil mehr wäre. Aber nichts wird dadurch weniger bewiesen, als was bewiesen werden sollte, daß nämlich die Idee vom höchsten Gut nicht die entscheidende sei. Das gegen diese Behauptung gerichtete Wort diente, wie es gesprochen ward, gerade zu deren Erweis.

Indessen, die Behauptung muß hier als Voraussetzung eingeführt, kann hier nicht bewiesen werden. Auch was ich jetzt anführte, war nicht als Beweis dafür gemeint. Es sollte nur ein wenig illustrirt werden, was es mit dieser Voraussetzung auf sich hat. Einmal, daß wirklich der Gedanke vom höchsten Gut einen solchen Einfluß auf alle Glaubenssätze ausübt, — was sich daraus ergiebt, daß eben er den Gottesgedanken der lebendigen Religion inhaltlich bestimmt. Und sodann, daß die Kategorie allgemein genug ist, um jede mögliche Auffassung der centralen Frage aller Religion unter sich zu befassen, daß ihr daher in der That die allgemeine Bedeutung zukommen kann, die ich ihr beilege.

Hier handelt es sich um das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur Logoslehre. Die Frage ist, was dem oben behaupteten Antagonismus zwischen beiden zu Grunde liegt. Und die Antwort, die ich nun gebe, lautet, daß das eben die verschiedene Näherbestimmung der christlichen Idee vom höchsten Gute ist. Es handelt sich um den Unterschied der beiden großen weltgeschicht-

lichen Formen des Christenthums, die eine, die katholische, in ihren verschiedenen Abstufungen ausgeprägt und fertig, das Resultat einer langen Geschichte, die andere, die evangelisch-protestantische, durch die Reformation in's Leben gerufen und in ihren einfachen Richtlinien bestimmt, aber noch im Fluß begriffen und im Ringen um ihre definitive Form und Ausgestaltung.

Aber das bedarf etwas der näheren Ausführung. Von der Logosspekulation ist damit gesagt, daß sie der katholischen Ausprägung und Gestaltung des Christenthums entspricht. Und zwar ist das deßhalb der Fall, weil ihr ein Gedanke vom höchsten Gut zu Grunde liegt, durch dessen umgestaltenden Einfluß auf die christliche Grundidee aus dem Christenthum die katholische Weltreligion geworden ist. Denn was hat es mit der Logosspekulation im letzten Grunde auf sich, welche Motive liegen wieder ihr zu Grunde? Denn so müssen wir fragen. Diese Spekulation ist nicht etwa Wissenschaft im heutigen Sinne, daß sie darauf, daß sie das ist, sich stützen könnte. Nein, sie muß selbst wieder aus einem inneren Motiv des geistigen Lebens abgeleitet werden. Dies Motiv und damit der innere Nerv der Logoslehre ist aber nichts anderes als die Ueberordnung des Logischen über das Ethische. Denn das ist die Alternative, das Entweder-Oder, das über dem geistigen Leben schwebt, ob wir Ziel, Aufgabe, Bestimmung des Geistes und d. h. höchstes Gut und Gott selbst im Erkennen oder im sittlichen Handeln zu suchen haben. Je nachdem, ob so oder so, fällt alles anders aus, Gottesgedanke und Weltanschauung, Cultus und Lebensgestaltung. Die Logoslehre steht hier aber auf der einen Seite, ihr Nerv ist die Ueberordnung des Logischen über das Ethische. Daran knüpft sich unvermeidlich das Andere, daß das höchste Gut d. h. das göttliche Leben und die Theilnahme daran als ein Physisches höherer Ordnung vorgestellt wird. Unvermeidlich — schon deßhalb, weil das Ethische nicht in den höchsten Gedanken aufgenommen wird, dies Höchste also als ein nicht-Ethisches und d. h. als ein Physisches, wenn auch als ein göttlich-Physisches gedacht und erstrebt wird. Ueberall setzt sich dieser Zusammenhang daher in der Geschichte des geistigen Lebens durch. Dem können wir hier nicht weiter nachgehen. Es

muß an dem Gesagten genug sein. Ich fasse es dahin zusammen, daß es eine logisch-physische Auffassung des höchsten Gutes ist, die der Logoslehre zu Grunde liegt. Indem sie das Grundgewebe des kirchlichen Lehrsystems wurde, hat der christliche Glaube die Form des katholischen Dogmas gewonnen. Denn dieses beruht in seinen verschiedenen Schichten auf einer und derselben Grundanschauung, nach welcher das höchste Gut auch im Christenthum gemäß der Ueberordnung des Logischen über das Ethische zu bestimmen ist, also zwar geistig, aber so, daß das Geistige als ein Physisches höherer Ordnung verstanden wird.

Verhält es sich aber so, dann unterliegt es keinem Zweifel, daß wir als Anhänger der Reformation und Bekenner des evangelischen Glaubens der Logoslehre abgesagt haben, in dem nämlich, was sie innerlich geistig begründet, daß wir auf einen anderen Boden hinübergetreten sind. Die Aufgabe ist nur, daß wir uns das zum Bewußtsein bringen und auch in der Lehrgestaltung resolut die daraus sich ergebenden Folgerungen ziehen.

Die entscheidende Wendung ist gemacht. Denn wer unter uns zweifelt daran, daß wir uns im Gegensatz befinden zu allem gesetzlichen Wesen katholischer Frömmigkeit? Die Botschaft, daß wir gerecht und selig werden aus Gnaden allein durch den Glauben, ist Kern und Stern der Reformation und des evangelischen Christenthums. Alles gesetzliche Wesen stammt aber aus der nicht-ethischen, in diesem Sinne physischen Bestimmung des höchsten Guts. Denn unter solcher Voraussetzung kann das Ethische nur in der Form der Gesetzlichkeit, daß es Bedingung des höchsten Besitzes ist, gewürdigt werden. Ferner legt das Ideal der Vollkommenheit, dem wir als evangelische Christen nachjagen, eben dafür Zeugniß ab, daß das Ethische allem anderen überzuordnen, in ihm den Weg zu Gott und zur Theilnahme am göttlichen Leben zu suchen, in unserer Kirche als die Aufgabe des Christen erkannt wird. Entsprechender Weise ist der Kultus umgestaltet und seine Bedeutung in der christlichen Gemeinde auf das ihm zukommende Maaß eingeschränkt worden. Kurz, wo wir hinsehen oder hingreifen, stoßen wir in der evangelischen Kirche auf den Gegensatz gegen die Gestaltung des höchstens Guts, deren — daß

ich so sage — theoretisches Komplement die Logoslehre ist. Das hat aber dann seinen Grund darin, daß wir die im Evangelium selbst gestellte Aufgabe, nämlich die Einheit von Religion und Sittlichkeit durchzuführen, wieder erfaßt haben und sie zu realisiren trachten, darin, daß wir es nun in der christianisirten Welt mit der genuin christlichen Idee vom höchsten Gut versuchen dürfen. Da erhält das Ethische statt des Logischen den obersten Platz, da wird entsprechender Weise die Abstufung von Geist und Natur als eine specifische erfaßt, die Ueberordnung des Geistes über die Natur pointirt, und das geschichtliche Leben als der eigentliche Schauplatz der Verwirklichung göttlicher Gedanken und der Selbstdarbietung Gottes erkannt. D. h. an die Stelle einer logisch-physischen tritt eine ethisch-geschichtliche Gesammtanschauung.

Nur in einem Punkt, auf dem Gebiet der Lehre, sind die Folgerungen der Reformation zunächst lediglich in den unmittelbar mit der Heilslehre zusammenhängenden Fragen gezogen worden. Die neue Frömmigkeit hat ihre Lehre in die katholisch-scholastische Ueberlieferung hineingebaut. Das orthodoxe Lehrsystem des Protestantismus ist eine in sich gebrochene Größe. Und so kommt es, daß das Festhalten an der Logoslehre mit Eifer als eine unerläßliche Forderung evangelischer Frömmigkeit geltend gemacht wird. Die unmittelbar dadurch bestimmten Lehren sind eben von der Lehrverbesserung der Reformation unberührt geblieben. Daran tasten erscheint als ein Sakrileg. Man kann es sich nicht vorstellen, daß einer es mit der Wahrheit, die wir unter dem Namen der Gottheit Christi begreifen, von der Anfangs die Rede war, als wir die Motive der kirchlichen Logoslehre erörterten, daß einer es damit ernst meinen kann, der die Logoslehre selber bekämpft. Eine an ihr geübte Kritik, wie die hier vorgetragene, wird ohne Weiteres als ein Angriff auf den Glauben selbst angesehen und ihr das Motiv untergeschoben, der Glaube solle an moderne Geistesbildung verrathen, um ihretwillen preisgegeben werden. Was freilich für den, der sich von solchen Tendenzen und Neigungen so frei weiß wie ich, offen gestanden: freier vielleicht als die Angreifenden selbst oder doch manche unter ihnen, was für einen solchen sehr eigenthümlich ist. Handelt es sich doch in

Wahrheit um nichts Anderes als um den evangelischen Glauben, seine Behauptung und folgerichtige Durchführung.

Aber es nützt nichts, sich an die oder gegen die zu wenden, die nicht da sind, nicht da sein können. Fragen wir lieber, warum hier die Mißverständnisse vor der Hand noch unvermeidlich sind und bleiben werden. Vielleicht handelt es sich um ein Allgemeineres, um etwas, was auch unabhängig von solchen Mißverständnissen zur Beherzigung empfohlen werden darf. Wie mir scheint, liegt der Grund darin, daß wir noch viel zu wenig gelernt haben, auch die Lehr- und Erkenntnißfragen des Christenthums als religiöse aufzufassen und zu behandeln. Und das hängt wieder mit dem Anderen zusammen, daß für viele noch ein Schleier über der Thatsache liegt, daß die letzten Erkenntnißfragen überhaupt anderer Natur sind als alles, was wir Wissenschaft nennen, daß es sich in der Erkenntniß der Wahrheit, die wirklich Wahrheit ist, der Wahrheit großen Styls, um Werthfragen, Personfragen, Glauben oder wie man es sonst nennen will, handelt. Aber davon muß hier abgesehen bleiben. Auf unserem speziellen Gebiet, dem theologischen, wird es die Aufgabe sein, Dogmengeschichte und Symbolik immer intensiver unter dem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt zu betreiben und in der Dogmatik allem Nebel alter und neuer Metaphysik zum Trotz die Glaubenserkenntniß auszubauen und alle Glaubenssätze folgerichtig aus den praktisch-religiösen Grundideen des Christenthums abzuleiten. Vielleicht kommt dann auch der Moment, wo es allgemein verstanden wird, daß es um des evangelischen Glaubens willen geboten ist, gegen die Logoslehre Front zu machen.

Damit wäre die zweite Linie zu Ende gezogen. Zuerst ward auf die Motive der Logoslehre in der kirchlichen Theologie hingewiesen, die im christlichen Glauben selber liegen. Es ward betont, daß wir diese Motive nicht preisgeben können und dürfen. Dann ward gezeigt, daß wir in der evangelischen Kirche um des evangelischen Glaubens willen aber doch nicht bei der Logoslehre selbst bleiben können. Aus beidem zusammen ergiebt sich die letzte Frage: ja, aber wie sollen wir denn in der evangelischen Dog-

matik jenen unveräußerlichen Motiven der Logoslehre gerecht werden und entsprechen? Aus der Erörterung dieser Frage wird sich von selbst eine Ergänzung des zuletzt Gesagten ergeben, der Hinweis darauf nämlich, daß und wie in der evangelischen Gesammtanschauung ohne Weiteres die Ansätze einer ihr entsprechenden Christologie liegen — das so gut wie die Ansätze der Logoschristologie im alten religiösen System gegeben sind.

Doch möchte ich allererst bevorworten, daß es sich im Folgenden nur um Andeutungen, um einen bloßen Versuch handeln kann. Was ich bisher dargelegt habe, halte ich, in seinen Grundgedanken natürlich, für etwas thatsächlich Vorliegendes, das aufgezeigt worden ist, halte es also für allgemein gültig. Auch die Aufgabe, wie ich sie eben formulirte, scheint mir daher als wirklich gestellt anerkannt werden zu müssen. Eine Lösung der Aufgabe mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit vorzutragen, wäre dagegen ein verwegenes Unternehmen. Die Aufgabe wird nur durch gemeinsame Arbeit gelöst werden, so langsam vermuthlich, wie sie langsam und allmählich in unseren Gesichtskreis getreten ist. Da muß sich der Einzelne der individuellen Schranken seines Denkens und Könnens bewußt bleiben. Viel wichtiger ist auch, daß wir die Aufgabe erkennen lernen. Nur darf Niemand, der sie erkennt, vorm Handanlegen zurückscheuen, er muß vielmehr dadurch, daß er es thut, den eindringlichen Ernst jener seiner Erkenntniß bekunden.

Ich greife aber zu dem Zweck auf die Umstände zurück, unter denen die Logoslehre zuerst in das christliche Denken und Lehren eingeführt worden ist. Sie stellte wohl in der eklektischen Philosophie der Zeit die am meisten zusammenhängende und am besten gefügte Weltanschauung dar. Jedenfalls hat ihr auch außerhalb der Kirche die Zukunft gehört. Der Neuplatonismus liegt in der Linie dieser Entwicklung. Zunächst aber stand sie dem christlichen Gemeinglauben als ein Anderes, Fremdes gegenüber. Als jedoch nun die Philosophen sich dem Christenthum beugten, da muß es ihnen als selbstverständlich erschienen sein, dieses Gedankengefüge in den Dienst ihres neuen Glaubens zu stellen, es zum Ausdrucksmittel des Glaubens zu machen, indem sie lehrten:

der Logos ist in Jesus Christus Mensch geworden, Er ist der Fleisch gewordene Logos. Damit erreichten sie, Ihn nun auch auf philosophische, wissenschaftliche Weise, wie es der Glaube verlangte, schlechterdings in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung zu stellen.

Und offenbar: so irgendwie muß es gemacht werden. Es muß in der Sprache und dem Denken der Zeit unmißverständlich gesagt werden, was wir als Christen glauben und wissen. Nur sollte es freilich so sein, daß wir den Glauben damit nicht in einen ihm selbst fremden Zusammenhang brächten, wie es bei der Einführung der Logoslehre geschah. Haben wir denn heute eine in ähnlicher Weise verbreitete und festwurzelnde Gesammtanschauung, die als Mittel dienen kann, und die doch erlaubt, innerhalb der spezifisch christlichen Gedankensphäre zu bleiben? Das ist nicht ohne Weiteres der Fall. Bei der allgemeinen Zerfahrenheit heute — wie es scheint — weniger denn je. Wir müssen daher jedenfalls von dem Anderen ausgehen, von dem, was sich uns im evangelischen Glauben als die eigentliche Sphäre göttlicher Bethätigung herausgestellt hat.

Das ist aber das geschichtliche Leben der Menschheit. Wir hörten ja, daß wir auf das Geschichtlich-Ethische uns gewiesen sehen. Ich meine das gerade im Gegensatz zur Logoslehre mit ihren logisch-physischen Kategorien. Anders ausgedrückt: die Logoslehre ist kosmologische Spekulation. In deren Gewebe ist der christliche Glaube durch die Deutung aus der Logoslehre hineingezogen worden. Und das hat die Folge gehabt, daß wir heute, wenn wir mit der dem Dogma zu Grunde liegenden Philosophie Ernst machen, wie Schelling und Hegel auf pantheistische Irrwege gerathen, oder aber, wenn wir darauf verzichten, über eine unverstandene geheimnißvolle Formel nicht hinauskommen, was auf evangelischem Boden verhängnißvoll werden und uns überdies in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln muß. Hier also, hier ist der Punkt, wo es einzugreifen und im Sinne des christlichen Glaubens zu ändern, zu korrigiren gilt. An die Stelle der kosmologischen Spekulation tritt eine Betrachtung, die sich, vorerst wenigstens, auf die Geschichte als solche beschränkt. Ent-

sprechender Weise ändert sich der leitende Grundgedanke. Es ist nicht der des Logos, der göttlichen Vernunft, unter deren Devise die Grenzen zwischen Natur und Geist verwischt werden, indem man darin eine in der Naturwelt und ihrer Ordnung objektiv waltende und eine im Menschen sich subjektiv bethätigende Vernunft zusammenfaßt, wie wenn es nur Stufenunterschiede in derselben Entfaltung wären. Es muß statt dessen ein Gedanke sein, der in seiner Prägung schon den specifischen Unterschied von Natur und Geist einschließt, der geeignet ist, Gott und die Geschichte zu verbinden, der von allgemeiner Bedeutung und doch ein specifischer Erwerb des christlichen Geisteslebens ist. Das ist aber der Gedanke der Persönlichkeit, des persönlichen Geistes, des persönlichen Lebens. In Wahrheit war ja dieser Gedanke im Evangelium von Anfang an gegeben, hat der christliche Glaube und die christliche Gemeinde nie ohne ihn existirt. Er ist aber niedergehalten worden durch den aus der Antike ererbten und bis in die Gegenwart vererbten philosophischen Apparat. Er muß in das Recht eingesetzt werden, das ihm im christlichen Geistesleben zukommt. Ihm gebührt der Platz, den der blasse und vieldeutige Gedanke des Logos in der Weltbetrachtung des Dogmas einnimmt.

Wenn es also in der alten Lehre heißt, daß der göttliche Logos in Jesus Christus Mensch geworden ist, so sagen wir statt dessen, daß der persönliche Gott selbst in dem einen Menschen Jesus Christus geschichtliche Gestalt gewonnen hat.

Freilich, eine Erklärung seiner Erscheinung, eine Deutung derselben aus Voraussetzungen, die wir mitbringen und die anderswie feststehen, ist das nicht. Es will es auch nicht sein. Es ist vielmehr die Fixirung der Thatsache, auf der der Glaube ruht, die durch eigene ihr selbst einwohnende Kraft den Glauben immer wieder weckt. Es bleibt daher in ihr etwas, was wir nicht weiter ableiten können, was uns gegeben ist, was in unseren Begriffen nicht aufgeht. Namentlich der Umstand, daß es der eine Mensch Jesus Christus ist, in dem wir die vollkommene Offenbarung Gottes haben, bleibt hier — wie übrigens nicht minder bei der Deutung aus der Logoslehre — das verborgene und nun offenbarte Geheimniß Gottes, das wir nie ohne Rest analysiren werden.

Aber das muß auch so sein. Das Christenthum wäre nicht die Offenbarungsreligion, wenn wir nicht in der es begründenden Thatsache auf dies harte Gestein des von Gott Gegebenen und menschlich nicht zu Erdenkenden stießen. Es ist nicht ein Mangel, sondern eine Beglaubigung der Wahrheit, die darin liegt, darin so gut wie in dem Anderen, daß die bei dieser Formulirung mitwirkenden allgemeinen Elemente nicht aus dem Umkreis des Christlichen hinausgehen. Und auch das bildet einen Vorzug dieser Ausdrucksform, daß wir in ihr nicht darauf hingewiesen werden, die Menschwerdung Gottes als ein physisches Ereigniß zu verstehen, durch das eine Mittheilung übernatürlicher Kräfte an die Menschheit stattgefunden hat, so also, daß nun wie in der orthodoxen Christologie das ganze Interesse sich auf diesen Vorgang konzentrirt, die Lehrbildung sich in dessen Beschreibung erschöpft, und das geschichtliche Lebensbild des Herrn zu einem Aergerniß des straffen dogmatischen Denkens und daher thunlichst bei Seite geschoben wird — daß vielmehr statt dessen die Gedanken auf dieses geschichtliche Bild als den vollkommenen Spiegel göttlichen Lebens gerichtet werden, und die Gotteserkenntniß selbst daraus gewonnen wird, während, was Geheimniß bleibt, der Ursprung Jesu aus Gott und sein besonderes individuelles Verhältniß zum Vater, in die Peripherie unserer Gedanken gerückt werden darf. Endlich erblicke ich auch darin einen Gewinn, daß nicht wie bei der Logoslehre die Erscheinung Jesu Christi lediglich unter den Gesichtspunkt der Wiederherstellung der gefallenen Menschen, sondern primär unter den der Vollendung der Menschheitsentwicklung gestellt ist.

Aber ich muß dies Alles und vieles Andere bei Seite schieben, um auf die Frage zu kommen, von der wir ausgegangen sind, und um die sich unsere Betrachtung dreht. Darauf nämlich, ob denn mit dieser Ausdrucksform den von uns als unveräußerlich anerkannten Motiven der Logoslehre ein Genüge geschieht — mit der Ausdrucksform, die, wie ich erinnere, nicht kosmologische Spekulation, sondern eine Deutung der Geschichte zur Grundlage nimmt und den Gedanken des Logos durch den des persönlichen Geistes ersetzt.

Da erhellt aber zunächst ohne Weiteres, daß die Erscheinung Jesu Christi mit dem Gesagten schlechterdings in den Mittelpunkt der Geschichte gestellt ist. Alles wird in ihr auf ihn bezogen. Sie ist das Gebiet, in der Personen werden. Das ist sie, weil der Geist Gottes und Jesu Christi schöpferisch in ihr waltet. Auch vor seiner Erscheinung! Denn es ist nirgends Geschichte gegeben, die nicht irgendwie Entwicklung aufzeigt, in der persönliches Leben aufleuchtet und das Kommende ankündet. Vollends aber nach seiner Erscheinung, die die christliche Gemeinde in's Dasein gerufen hat, in der die Fülle des Geistes ausgegossen ist, und neue Menschen aus Gott geboren werden, die ein Leben gewinnen, das als das Leben seines Geistes in Gott selbst hineinfällt. Wohl also wird die christliche Religion die absolute sein und dieser ihr absoluter Charakter sich darauf gründen, daß Gott selbst in die Geschichte unseres Geschlechts eingetreten ist.

In anderer Beziehung jedoch scheint ein Minus gegenüber der Logoslehre zu bleiben. Denn wenn wir die kosmologische Spekulation abwehren, wo bleibt die Natur? wo bleibt jene Unterordnung der gesammten Welt unter den in Christo uns vermittelten geistigen Inhalt unserer Religion? Und war es nicht gerade dies, woran wir uns ihren absoluten Charakter klar machten, das Merkmal, worin dieser ihr absoluter Charakter gerade besteht?

Allein, was ein Minus scheint, ist in einer Beziehung jedenfalls ein Plus. Insofern nämlich, als damit die Schranke gegen den pantheistischen Irrthum aufgerichtet ist. Es bleibt bei dem Gedanken der Schöpfung, d. h. es bleibt dabei, daß wir, um das Unsagbare zu sagen, wie nämlich Alles, was ist, einen Ursprung genommen, nicht die Analogie eines Naturvorganges, sondern die einer persönlichen That zu wählen haben. Es bleibt bei der specifischen Ueberordnung Gottes, des Geistes, des persönlichen Lebens über die Natur als das Reich der Mittel. So genommen ist es nicht ein Minus. Vielmehr muß es heißen, daß die Logoslehre, wenn sie die damit gezogenen Schranken überschreitet, ebenso weit als es geschieht, sich aus den Bahnen christlicher Gedankenbildung verirrt.

Wird aber dennoch daran festgehalten, das sei ein Manko, wir dürften niemals der Welt im Ganzen die Natur eingeschlossen vergessen, wenn wir den Glauben als letztes Verständniß aller Wirklichkeit uns klar machten, sonst liefen wir Gefahr, den Boden unter den Füßen zu verlieren — wird so eingewandt, dann ist zu erinnern: die christlichen Gedanken sind doch wohl so weit durchgedrungen, daß die specifische Ueberordnung des Geistes über die Natur, die bei der Ersetzung des Kosmos durch die Geschichte vorausgesetzt wird, für eine überzeugungskräftig sich aufdrängende Wahrheit erklärt werden darf. Oder klingt dies Wort seltsam heute, in der Zeit, die so oft als das Zeitalter der Naturwissenschaften ausgerufen wird? Ja aber — mit Erlaubniß, was ist denn die Natur und was wissen wir von ihr? Wenn wir über das Technische, Mathematische hinauszudringen und sie irgendwo festzuhalten suchen als die eine dem Ganzen der Wirklichkeit angehörende Hälfte, können wir dann etwas Anderes von ihr sagen, als daß sie wirklich ist als der Boden unserer Geschichte, als das ungeheure Reich der Mittel für das Leben des persönlichen Geistes? Gerade durch die moderne Naturwissenschaft ist sie das in ungeahnter Weise geworden, hat sich unsere unwillkürliche, innere Stellung zu ihr geändert, so daß wir sie nicht mehr in den Bereich der von Gottes Geist durchwalteten, aus seinem eigenen Wesen fließenden Wirklichkeit aufnehmen können. Sie ist das Werk seiner Hände, die Schatzkammer seiner reichen Macht, der Schauplatz seiner weisen Ordnungen; in diesem Lichte sehen wir sie, aber sie ist niemals er selbst und nicht der Ausdruck seines eigenen Wesens. Sie ist im letzten Grunde nichts Anderes als der Boden unserer Geschichte, die von ihm ausgebreitete Fülle der Mittel, durch die er persönliches Leben schafft, wie er selbst die in sich zusammengefaßte geistige Kraft persönlichen Wollens und Lebens ist, der Vater der Geister von Ewigkeit.

Wird aber eingewandt, das genüge nicht, wir dürften in so wichtiger Sache nicht mit jenem bekannten skeptischen Subjektivismus rechnen, der niemals das letzte Wort lebendiger Menschen der Natur gegenüber bleiben könne, so erwidere ich: ihr habt Recht, wir werden uns irgendwie der Natur, wie sie ist, oder daß sie ist

wie wir sie sehen und erforschen, vergewissern müssen. Versuchen wir es aber, so gelangen wir von selbst dahin, auch die Natur in Geschichte, in Entwicklung aufzulösen und zwar in Entwicklung, die im Werden des Menschen ihren letzten Schritt thut, so daß nun doch seine Geschichte die große Angelegenheit des Universums bleibt. Und wenn mir recht ist, so ist das keine Phantasmagorie, sondern ein Wort, das überall heute laut wird, weil es sich den Forschern überall aufdrängt. Aber was haben wir denn damit vor uns? Statt des ruhenden Universums eine ungeheure geschichtliche Entwicklung — eine Entwicklung, in der schöpferisch Neues entsteht und wird — und in ihr diesen winzigen Ausschnitt, die Menschengeschichte, in der sie zu Gott emporstrebt und ihren ewig von Gott gesetzten Zweck verwirklicht. Wenn aber, so ist es nun erst recht in Ordnung, daß wir den gesammten Kosmos dem in Christo uns vermittelten geistigen Inhalt unserer Religion unterwerfen, wenn wir in ihm den absoluten Mittelpunkt unserer, der menschlichen Geschichte erkennen.

Und nun noch zum Schluß drei Worte!

Zuerst eine Frage. Es mußte vorhin gesagt werden, heute gäbe es nicht eine Weltbetrachtung, irgend verbreitet und eingewurzelt gleich der Logoslehre am Anfang der Kirchengeschichte. Aber sehen wir nicht in der Entwicklungslehre ein solches Gestirn gerade über dem Horizont auftauchen? Wird sie sich einmal als den allgemeineren Zusammenhang erweisen, in welchem evangelischer Glaube und evangelische Lebensordnung zu einer neuen abgeklärten, an das Leben in Gott angeknüpften Ordnung unserer Gedanken und Kulturbestrebungen führen könnten? Eine Frage ist das. Fern sei es von mir, sie zu bejahen. Ich würde es nicht wagen. Es ist hier noch so Vieles unsicher und undurchsichtig. Aber die Frage als Frage drängt sich auf. Sie durfte hier nicht unerwähnt bleiben.

Zweitens eine Wiederholung. Nämlich die nochmalige nachdrückliche Betonung dessen, daß es die Geschichte und das geschichtliche Leben der Menschheit ist, nicht der Kosmos, worin Gott sich selbst offenbart und sich uns mittheilt. Die Trinitätslehre, so weit sie philosophischen Ursprungs ist und lebendige Prozesse, nicht

bloß ewige Voraussetzungen behandelt, hat die Geschichte des Kosmos zu ihrem Inhalt. Aber nicht die Erneuerung dieser Gedanken ist der Weg, um das erstarrte Dogma für den Protestantismus flüssig zu machen! Sondern die Geschichte, das geschichtliche Leben ist hier einzusetzen. Dann werden wir in der Zusammenfassung Gottes mit dem Einen Jesus Christus, in welchem er zu uns gekommen ist, und mit dem Geist, durch den er uns in sein Leben hineingezogen hat, in der so verstandenen Trinitätslehre, die Summe der unserem Glauben gegebenen Wahrheit haben und uns unter dem alten Banner dieses Dogmas sammeln können.

Endlich drittens das Bekenntniß, worauf es ja mit dieser ganzen Betrachtung abgesehen war: es giebt bei allem Wechsel der Gedanken und Kulturverhältnisse eine durch die Jahrhunderte reichende Einheit und Kontinuität des Glaubens. Denn ob wir Metaphysik treiben oder — verzeihen Sie das barbarische Wort — Metahistorik, ob wir die Ausdrucksmittel je nach der geistigen Umgebung so oder so wählen, der Glaube bleibt doch der eine selbe. Es bleibt bei der Ueberzeugung von dem absoluten Charakter unserer Religion, in der wir Gott selbst erreichen, und von der Begründung dessen in Jesus Christus, unserem Herrn!

Die Anbetung Christi.

Historisch-dogmatische Erwägungen.

Von

Professor Paul Chapuis
in Lausanne-Chexbres.

Die Gesamtheit der christlichen Kirchen erklärt Gott allein für anbetungswürdig. Jede göttliche Verehrung, die der Kreatur gezollt wird, hält sie mit Recht für Götzendienst, weil sie dem Ewigen die Herrlichkeit raubt, die er allein besitzt. Seit Jahrhunderten ist, Dank den Einflüssen des Judentums einer-, der griechischen Philosophie andererseits, der Monotheismus ein gemeinsamer Besitz der zivilisierten Völker. Ist er keine religiöse Ueberzeugung, so bleibt er ein philosophisches Prinzip, das sich leicht selbst bis zum Atheismus mit dem Streben unseres Geistes vermengt, das Weltganze auf seine Einheit zurückzuführen. Von einigen, mehr originellen als beweisenden Ausnahmen abgesehen, erfährt diese unsere Aussage keinen ernstlichen Widerspruch; trotz der Verschiedenheit der Anschauungen gilt sie als endgültige Eroberung, als eines der seltenen Postulate, die sich einer fast unbestrittenen Zustimmung erfreuen.

Andererseits erklären alle christlichen Kirchen, — unser Kreis wird enger, — daß Jesus Christus göttliche Ehren verdiene und der Anbetung würdig sei. Die Geschichte lehrt uns allerdings, daß in diesem Punkt der Konsensus selbst im Schoße der bekennenden Christenheit nur unvollkommen ist. Ebioniten, wie Paul von Samosata, in früheren Jahrhunderten, dann die Unitarier und alle Spielarten des Adoptianismus hatten und haben noch ihre

Vertreter. Ihre Stimme schwieg selten ganz und seit Beginn des 18. Jahrhunderts bis in unsere Tage hinein wird sie immer lauter und findet wachsende Beachtung. Wenn nun also auch die Einstimmigkeit zu wünschen übrig läßt, so ist doch unleugbar die traditionelle Anschauung stärker und allgemeiner verbreitet; die protestantische Dogmatik scheint gar das Problem endgültig gelöst zu haben. Konfessionelle Theologen, der spezielle Teil der Dogmatik eines Beck, Dorner, Martensen, Lipsius, Grettilat widmen ihm kaum zwei bis drei Seiten. Ihr Standpunkt für unsere Frage erhellt aus ihren christologischen Prinzipien und wo das nicht der Fall ist, und man die Vertretung einer abweichenden Ansicht erwartet, pflegt eine eingehendere Behandlung des Problems zu fehlen. Noch auffallender ist die Thatsache, daß meines Wissens keine umfassende Monographie über unseren Gegenstand vorhanden ist, wo doch die theologische Wissenschaft bald alle Fragen ihres Gebiets behandelt zu haben scheint[1]), von den Grenzproblemen gar nicht zu reden.

Hätte die Tradition als solche einiges Ansehen, so müßte man diesem Thatbestande gegenüber die Frage nach der Anbetung Christi als gelöst betrachten. Aber wir sind keine römischen Bürger; der Protestantismus will die Tradition nicht verachten, sondern prüfen. In der Dogmatik ebenso und noch mehr als auf praktischem Gebiet hat er die Aufgabe, die Beweisgründe gegeneinander abzuwägen und wenn nötig, die Tradition zu revidieren. Er vermag seine Stellung an der Spitze der religiösen Entwickelung nur zu behaupten, — wenn er sie nicht schon auf dem Gebiet der religiösen Erkenntnis verlassen hat, — indem er dem Geiste seines Ursprungs treu bleibt, d. h. die Reformation fortsetzt, die nur ein Anfang des evangelischen Neubaus war.

Wenn übrigens die hier zu besprechende Frage in der angedeuteten Grenze den Schein der Neuheit hat, so drängt sie sich uns jedenfalls durch zwei Haupterwägungen auf, deren eine theologischer Natur ist, während die andere unmittelbar die Frömmigkeit angeht.

---

[1]) Indirekt berührt den Gegenstand Paul Christ, Die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament. Leiden, Brill, 1886.

Man hat gelegentlich mit vollem Recht von dem christozentrischen Charakter der neueren Theologie gesprochen. Jedenfalls hat die Christologie überall tiefgreifende Wandlungen erfahren, einerlei ob es sich um eine Schule handelt, die das alte Dogma zu erklären und zu schützen bedacht ist, oder um eine andere, die auf historisch-kritische Methoden Anspruch macht. Niemand mag mehr von Athanasius oder dem Nizänum reden hören und das Chalzedonense ist kein anzurufender Schutzheiliger mehr. Der Seitenhieb, den man wohl den genialen und tiefen Anschauungen jener Männer und Zeiten versetzt, führt am Ende nicht nur zum Zusammenbruch eines unnützen Mauerrestes, er könnte das ganze Gebäude ins Wanken bringen. Alle diese Fragen hängen eben so eng zusammen, wie die Bausteine eines Hauses. Jedenfalls hat sich jede christologische Neuerung, jeder Versuch, das Erlösungswerk zu verstehen, mit der Frage nach der von der Kirche gelehrten Anbetung Christi abzufinden. Wollte man ihr ausweichen, so würde sie von den ungeschicktesten Gegnern selbst gestellt, die damit sicher dem Gefühl einer großer Zahl Ausdruck zu verleihen sich bewußt wären.

So verfuhr E. Barnaud[1]), der mit vielem Takt und scharfem Denken unserer christologischen Studie[2]), die vom Geiste der Bewußtseinstheologie beseelt war, die Frage Gretillats entgegenhielt: „Mit welchem Recht betet ihr einen Menschen an, der nur relativ, nicht seinem Wesen nach von euch verschieden ist?“ Barnaud ruft zwar aus: „Ich bin kein Trinitarier, sondern überzeugter Monotheist“, beansprucht aber doch für Christum die absolute Anbetung. Da ihm die von ihm verurteilten Folgerungen zu der logischen Abweisung der Anbetung zu führen scheinen, zögerte er, erschrickt und erklärt, beim status quo bleiben zu wollen.

Ueberzeugter Monotheist, nicht Trinitarier, Anhänger der absoluten Anbetung des Menschensohnes — so ist die Frage mit

---

[1]) Vgl. Lausanner Revue de théologie et de philosophie 1892, S. 576 ff.

[2]) Chapuis, La transformation du dogme christologique. Lausannne, Bridel, 1893.

durchsichtiger Klarheit gestellt. These und Antithese könnten nicht besser formuliert sein und wir halten uns an sie — ohne die Synthese.

Vielleicht ist das aber doch nicht der Fall. Nimmt man die Frage in ihrer letzten Wirklichkeit, so läuft sie auf die andere hinaus: Wie läßt sich durch die historische Analyse und die christliche Erfahrung unser Verhältnis zu Christo verstehen? Was haben wir unter Seelengemeinschaft mit dem Erlöser zu verstehen, wenn wir z. B. mit Paulus sagen, daß es Gott gefiel, in uns seinen Sohn zu offenbaren (Gal 1 17)?

Theologisch geredet ist allerdings die Frage schlecht gestellt; aber gut ist sie gestellt, wenn man den Aussagen einer unter uns recht oft zu findenden Frömmigkeit Rechnung trägt. Die Christen von heute, nicht alle, aber die Mehrzahl, reden gemeinhin von der Anbetung Christi.

Diese Auffassung ist ein charakteristischer Frömmigkeitszug der Brüdergemeinde, deren wohlthätigen Einfluß persönlich zu spüren wir das Vorrecht hatten; er eignet in gleicher Weise der Erweckungszeit, die der französische Protestantismus gegen Mitte unseres Jahrhunderts durchmachte, wie er überhaupt für die ganze Pietistenfamilie bezeichnend ist, als deren Vater Spener gilt. Wenn auch nicht in der überlegten Analyse, so geht doch in der Gebetspraxis die Anbetung bis zur Identifikation Gottes mit Christo. An diesen richtet man gern die Gebete, er ist weniger der Mittler, der zum Vater führende Weg, als sein Stellvertreter, eine Thatsache, die einem Mann, dessen Sympathien ganz auf dieser Seite waren, doch das Wort in den Mund legte, auf diese Weise bringe eigentlich der Herr Christus den lieben Gott in Vergessenheit. Stammt nicht auch aus dieser Umgebung die von dem Geiste des reinen Anthropopathismus beseelte Auffassung, — falls die Frömmigkeit sich um Ismen kümmert, — Gott sei am Kreuze Golgothas für die Sünden seiner Geschöpfe gestorben? Dieses Gefühl läßt sich bis in die religiöse Jugenderziehung verfolgen. Noch vor kurzem antwortete ein Kind meiner Sonntagsschule, das nach dem Schöpfer der Welt gefragt wurde, mit kühner Hinwegsetzung über den Bericht der Genesis: „der Herr Jesus“. In

einem trefflichen Religionsbuch für Kinder[1]) heißt es beim Falle Adams und Evas: „als sie aus dem Garten gingen, waren sie wieder etwas getröstet, denn der Herr Jesus hatte seinem Vater versprochen, auf die Erde zu gehen und Adam, Eva und ihre Kinder aus der Hölle zu erlösen."

Diese Beispiele bieten ja, was nicht vergessen werden darf, keine Charakteristik der protestantischen Frömmigkeit unserer Tage überhaupt; sie haben nur für eine jedenfalls interessante Gruppe Gültigkeit, die nur den einen Wunsch kennt, ein Leben wie Jesus zu führen. Aber selbst, wo die religiöse Erziehung die Furcht Gottes und die Anbetung des Vaters mehr in den Vordergrund gerückt hat, scheinen die dem Erlöser wie einem Gott gezollten Ehren weder auffällig noch unangebracht; sie bilden die große Jahrhunderte alte Tradition der Kirche. Wie man sich zu dieser Thatsache stellen mag, leicht darf sie nicht genommen werden. Man kann diese Glaubensvorstellungen unvollkommen und rudimentär schelten, sie bleiben doch ein Zeichen der Größe Christi durch den Geist, der in ihnen weht, ein unwiderlegliches Zeugnis des Eindrucks, den er hervorruft und der ihn weit über die größten Menschensöhne aller Zeiten hinweghebt. Allerdings wäre es leicht, einen großen Teil dieser Verherrlichung auf Erscheinungen zurückzuführen, die im Schoße des Katholizismus z. B. das Aufblühen des Heiligen- und Muttergotteskultus hervorriefen. Die mitwirkenden psychologischen Ursachen sind in beiden Fällen analog, wenn nicht identisch. Das fromme Gefühl findet in Bildungen dieser Art die Uebersetzung seiner tiefen Eindrücke. In mancher Augen ist diese Uebertragung ein grober Buchstabendienst und für eine höhere Bildung haben vielleicht die Gelehrten Roms Recht mit ihrer Unterscheidung zwischen der Gott und Christo gezollten λατρεία einerseits, der ὑπερδουλία, die direkt der Jungfrau und den Heiligen, indirekt den Bildern und Reliquien zukommt, andererseits. Ihr frei sichtender Geist findet in diesen Definitionen ein Mittel, die Gott gezollte Verehrung von der bloß kreatürlichen zu unterscheiden; diese Genugthuung für ihr Gewissen giebt ihm seine

---

[1]) Ligne après ligne (collection de Toulouse), 1876.



Ruhe wieder. Das Volk aber besucht die Hörsäle der Sorbonne nicht und weiß mit abstrakten Definitionen nichts anzufangen; es klebt, wie gesagt, am Buchstaben und schafft sich aus den geistigsten Elementen konkrete Vorstellungen. Die Sprache der Frömmigkeit ist, wie übrigens jede Sprachengattung, die der Vorstellung, und wird es notwendig bleiben. Die Wirklichkeit, deren Ausdruck gesucht wird, geht leicht im Symbol auf und wird von ihm verschlungen. Bei weiterer Entfaltung und wachsendem Fortschritt sucht jedoch die religiöse Entwickelung die Vorstellung zu bessern. Das Nachdenken, die sittliche Erfahrung, die Bildung jedes Jahrhunderts, die täglich den Gesichtskreis ihrer Lebensmänner erweitert, reinigen das religiöse Gefühl wie die Formen seines Ausdrucks, die nach Vergeistigung streben. So haben die Anhänger der ewigen Höllenstrafen die Hölle vergeistigt, mit Grund sage ich nicht: idealisiert! Die Eschatologie ging den gleichen Weg: die Gegenwart und Wirkung des Gottesgeistes zeigen sich auch nicht mehr durch Glossolalie, Erdbeben oder Feuerzungen.

Unter diesem Gesichtspunkt versuchen wir die bezeichnete Antithese ins Auge zu fassen: die Christen beten *einen* Gott an und dienen ihm; die meisten unter ihnen behaupten aber, daß auch Christo die selben göttlichen Ehren zukämen.

In drei Fragen fassen wir unsere Untersuchung zusammen: Was heißt anbeten? Was sagt die Geschichte zur Anbetung Christi? Welche Schlüsse sind aus dem gewonnenen Resultat zu ziehen?

I.

Der Begriff der Anbetung ist verwickelt. Einige Philologen leiten das lateinische Wort von ad und os, oris ab; synonym mit *Küssen* bedeutet es das Zeichen der höchsten Achtung. Andere Gelehrte halten sich an die einfachere Etymologie ad = orare, an = beten, eine Ableitung, die nach ihren Wurzeln mit der ersten identisch ist; das Wort bedeutete so *sprechen*, sich an jemand *wenden*, ihn *bitten*. Eine sprachliche Erklärung hilft uns also wenig; höchstens könnte man von *Littré*, der seine Philosophie hatte, die Beobachtung annehmen, daß sich eine Anbetung nur an empfindende Wesen richten kann, die für befähigt gehalten werden, diese Verehrung

entgegenzunehmen. Der Abt Delille hätte also mit der Behauptung einen sprachlichen Mißbrauch getrieben, daß Voltaire den Kaffee anbete, wie Andere die Austern anbeten.

Die den Begriff schaffenden Worte sind sämtlich der Haltung oder Thätigkeit des Anbeters entlehnt; so das deutsche anbeten, das adorare des Lateiners und Franzosen, das השתחוה oder ברך des Ebräers, das προσκυνεῖν des Griechen mit seiner Anspielung auf das Niederknieen der Anbeter. Die letzten Ausdrücke bezeichnen übrigens ebenso gut die Verehrung des Unterthanen für seinen König, des Dieners für seinen Herrn, des Untergebenen für den Vorgesetzten, wie des Flehenden für seinen Gott. Das wäre die formelle Seite der Sache; um ihr Wesen zu erforschen wenden wir uns zu der Beschaffenheit dessen, an den der Akt des Anbetens gerichtet ist und lassen das fragliche Wort einmal unberücksichtigt.

Auf spezifisch religiösem Gebiet sind Sprachforscher, Philosophen und Theologen darüber einig, daß die Anbetung im engeren Sinne die der Gottheit gezollte Verehrung ist. Sie findet sich also in allen Religionen und man kann sagen, daß sie überall der besondere Ausdruck der Abhängigkeit des Betenden dem Angebeteten gegenüber ist; eine Abhängigkeit, die sich in verschiedenen Formen ausdrückt, welche den Kultus mit seinen Gebeten, Opfern und Ceremonien ausmachen.

Der jüdische Ursprung des Begriffs, wie unsere religiöse Erziehung, ermöglichen uns eine sorgfältigere Analyse desselben. Israel gelangte zum religiösen Monotheismus und die griechische Philosophie hat ihm später die spekulativen Begriffe geliefert, die das Prinzip definieren und sich ihm anpassen können. Obwohl Jesus von Nazareth dieser Aussage gewissermaßen ein neues Leben gab, hat die Kirche doch jene Erbschaft in der Theologie verwertet; ihre Lehrer und deren Spekulationen haben sozusagen den Gedanken präzisiert, der in mancher Beziehung abstrakter und schärfer umgrenzt wurde. Wir nehmen ihn nicht mehr in dem wörtlich-menschlichen Sinne eines Plinius: Elephanti regem adorant (= niederknieen) oder eines Junianus Justinus: Alexander adorari (= niederfallen) se jubet. In der religiösen Sprache hat

das Wort ganz seinen früheren Sinn verloren und ist hier ausschließlich der Verehrung des göttlichen Wesens aufbehalten worden, eine Erscheinung, die nicht nur linguistisch bedeutsam ist, da die Bedeutung der Worte mit der Arbeit der Gedanken gleichen Schritt zu halten pflegt. Sie trägt vielmehr einen philosophisch-religiösen Charakter und erklärt sich aus dem Gottesbegriff, der selbst wiederum der geschichtlichen Entwickelung entspringt, die eine strengere Unterscheidung zwischen Gott und Mensch — kam man doch bis zur vollendeten Antithese — herausgebildet hat. Ist so die Anbetung Gott vorbehalten, so bezeichnet sie neben Anderem auch den Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, Endlichem und Unendlichem, Absolutem und Relativem. Wir beten Gott an, weil er der Absolute ist, die ungeschaffene erste und leitende Ursache.

Damit kommen wir aus dem religionsphilosophischen Gebiet in das eigentlich religiöse und vermögen nun dieser Abstraktion Leben einzuhauchen. Die Anbetung ist ein Thun, ein Thätigkeitsmodus, der einem Abhängigkeitsgefühl entspringt. Die ganze Religion und Sittlichkeit sind in dieser Erscheinung enthalten. Auch ist es wohl eine sprachliche Unrichtigkeit, zum mindesten ein schiefer Ausdruck, in der Anbetung vor allem ein Formelles zu erblicken. So reden wohl der Katholizismus und manche protestantische Kreise von dem Gefühl der Anbetung, dem sie einen Platz im Gottesdienst einräumen möchten, der durch liturgische und musikalische Ceremonien belebt und gehoben werden soll. Dabei wird nur zu leicht die Erhebung der Seelen zu Gott mit ästhetischen Eindrücken verwechselt. Ich habe gar nichts gegen die Aesthetik und die Elemente, welche sie dem sittlichen Leben liefern kann, aber man darf nie vergessen, daß Anbetung ein Thun ist und daß ihre Vermengung, von Identifikation zu geschweigen, mit bloßen Empfindungen und Erschütterungen, an denen das Gewissen bisweilen keinen Teil hat, gefährlich werden kann.

Jesus Christus sagte der Samariterin: „Gott ist Geist und die ihn anbeten, sollen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Das galt für Jerusalem und den Garizim, es gilt auch für Rom, Petersburg, Genf und Wittenberg. Weist nicht schon der Prophetismus in seiner Blütezeit darauf hin, daß die wahre

Anbetung das Opfer eines reuevoll gebrochenen Geistes, eines in heiliger Demut geknickten Herzens ist, ein Gehorsam, der sich auf alles lebendige Thun erstreckt, das im Glauben auf Gott als Grund und Ziel bezogen wird? Die Majestät eines Münsters, die geistige, strenge Einfachheit des kalvinistischen Gottesdienstes können dahin führen; ihr Mittelpunkt und ihr Wesen liegen in der praktischen, dauernden Erkenntnis des göttlichen Willens, der den unseren unterwirft und eins mit ihm wird. Jede erfüllte Pflicht ist eine Anbetung, wie jeder Abfall eine Vergötterung des eigenen Ich oder der geschaffenen Welt; יראת יהוה heißt es in den heiligen Judenbüchern; λατρεία, λατρεύειν in dem historischen Teil der Septuaginta, δουλεύειν gewöhnlich in dem prophetischen. Von Dienst und dienen, nicht nur im rituellen, sondern im wahrhaft evangelischen Sinn reden Mt 5 $_{11}$ Lc 4 $_{8}$ Akt 27 $_{23}$ Rm 1 $_{9}$ Phl 3 $_{3}$. Nicht Menschen dienen, selbst nicht dem Heiligsten unter ihnen als dem obersten Herrn, sondern Gott, indem alles auf ihn bezogen wird — das ist christliche Anbetung.

Kommt eine solche auch Christo zu und in welchem Sinne wäre sie dann zu verstehen? Mit anderen Worten: wie hat sich die Synthese der monotheistischen Auffassung mit der anderen, die ohne formellen noch materiellen Widerspruch dem Menschensohn göttliche Ehre zollen will, zu gestalten? — Zur Beantwortung wird uns die Geschichte wertvolle Fingerzeige bieten.

II.

Ihrem Werte wie ihrer zeitlichen Stellung nach verdient das Zeugnis der Synoptiker von Christo am ersten Glauben. Zwar sind diese Bücher schwerlich die ältesten christlichen Schriftstücke, die auf uns gekommen sind, denn die paulinischen Briefe stammen aus früherer Zeit; aber in ihrer Eigenschaft als geschichtliche Berichte muß man zugeben, daß sie die älteste Tradition besitzen, die objektivste und unpersönlichste, welche wir zu erreichen imstande sind.

Von ihnen zuerst erfahren wir, daß der Herr von Neuem das Prinzip des absoluten Monotheismus festlegte und die Anbetung allein Gott zukommen läßt, als dem Wesen, aus dem die

Gesamtheit alles Seins hervorgeht und von dem sie abhängt. Zwei Aussagen kommen hier vor anderen in Betracht.

In der Versuchungsgeschichte weist der Herr jede göttliche Verehrung ab, die nicht Gott selbst gilt: „Du sollst anbeten Gott deinen Herrn und ihm allein dienen“ (Mt 4 10). Nach Matthäus und Lukas handelt es sich hier allerdings um ein sehr frei wiedergegebenes Schriftzitat (V Mos 6 13), das mit dem Urtext und selbst der Septuaginta nicht stimmen will[1], an die nur die Worte αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις erinnern. Das „niederfallen“ (προσκυνεῖν) und „dienen“ als die Form und das Wesen der Verehrung drückt unser Abhängigkeitsverhältnis zu Gott aus, und die Macht, die Er als Gott über uns hat.

Der andere Text ist ebenso formaler Art. „Gott allein ist gut“, sagt Jesus zu dem reichen Jüngling, der ihn als „guter Meister“ angeredet hatte (Mc 10 18 Lc 18 19 Mt 19 17 hat die Form Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός). Es widerspräche dem Gesamtinhalt der Evangelien, hier einen Beweis der Ohnmacht Jesu zu sehen oder ein Geständnis seiner Schwäche und sittlichen Unvollkommenheit zu finden. Dann wäre es auffallend, daß er sonst nie das Flehen seines Herzens mit dem Bekenntnis seiner Brüder vereint hätte; dennoch will er diese sittliche Güte ihrer Quelle und ihrem absoluten, ewigen Charakter nach Gott allein gewahrt wissen, der sie vollkommen besitzt, während selbst sein heiligstes Geschöpf sie erobern und aus der höchsten Quelle schöpfen muß als ein Geschenk, nicht als ursprünglichen Besitz. Dieses Wort bekräftigt nicht nur das selbstverständliche monotheistische Prinzip, es stellt auch den, der es aussprach, dem εἷς ὁ θεός gegenüber, in die Reihe der Geschöpfe, der von dem ewigen, einigen Gott abhängigen Wesen.

Muß noch betont werden, daß nichts in Jesu Worten oder Verhalten, nach der ursprünglichen Tradition von der Anbetung seiner Person als gefordert oder selbst als in Gegenwart und Zukunft zugelassen, etwas weiß?

Wenn er vom Gebet spricht, das doch im höheren Sinne

[1] Das Original und die LXX haben ירא φοβεῖν statt προσκυνεῖν; dazu fügen die LXX noch κολληθήσῃ.

als Zeichen der größten Verehrung gilt, so fordert er stets auf, sich an Gott zu wenden. Er lehrte uns sagen: Unser Vater. Man mißversteht den synoptischen Bericht durch Eintragung fremder Gedanken, wenn man dieser Anrufung das „mein Vater" aus Gethsemane entgegenstellt, wie wenn dieser Wechsel der Pronomina schon einen Unterschied des Verhältnisses zu Gott ausdrückte, welches das eine Mal, um schulmäßig zu reden, als wesentlich, das andere Mal als abgeleitet zu verstehen wäre, als ob es Wesen verschiedener Art miteinander verbände. Die Zweinaturenfrage ist hier wirklich nicht im Spiel. „Ich preise dich Vater", sagt Jesus in dem bekannten Dankgebet, „Herr Himmels und der Erden", und in dieser Anrede begreift er auch seine Brüder ein. Ist nicht dieses „mein Vater" einem dringenden persönlichen Bedürfnis erwachsen, wenn es der Herr auch dem verlorenen Sohn als Ausdruck seines Sündengefühls in den Mund legt? Wenn andererseits das Vaterunser das pluralische Possessivpronomen verwendet, so geschieht das, wie schon Chrysostomus bemerkte, um uns an unsere Solidarität zu erinnern und unserem Bittgebet jedes egoistische Moment zu nehmen. Sagt uns doch jede Zeile der Evangelien in beredter Weise, daß die göttliche Vaterliebe unser Schatz und unsere Kraft ist oder werden soll, wie es bei dem Herrn selbst, der sie offenbarte, der Fall war. Darin beruht gerade die Originalität und der Schwerpunkt seines Werkes.

Alle auf das Gebet bezüglichen Ermahnungen übrigens, wie Mt 6 gelegentlich des rechten, dem pharisäischen gegenübergestellten, Gebets, oder im Gleichnis vom Zöllner und vom ungerechten Richter, sind von demselben Gefühl beseelt: Gott der Herr Himmels und der Erden, ist unser Vater, den wir anrufen sollen.

Gewiß hat Jesus in seinem Selbstzeugnis mit den allbekannten Worten der Autorität Ausdruck verliehen, die er in der sittlichen Welt beansprucht. Sein stolzes, weithin schallendes „Ich aber sage euch" klingt uns wie ein kategorischer Imperativ. Er will der oberste Leiter unseres Lebens werden; man soll ihn nicht anbeten, aber wohl ihm nachfolgen mit dem Gehorsam eines Jüngers. Warum aber? Was bezweckt jene Autorität und diese

Aufforderung? Giebt er sich um seiner selbst willen für den Urquell des Universums aus, für das Absolute, das eine zeitlang in die Grenzen menschlicher Beschränktheit sich einschloß? So läßt sich ja wohl die traditionelle Christologie verstehen; Jesu Zeugnis aber und seine Autorität wie seine Mahnungen haben nur die Absicht, den Vater zu offenbaren und zu ihm zu führen, dem höchsten Ziel und Zweck. Er verschleiert doch Gott nicht, er offenbart ihn, enthüllt ihn und will nur seinen Willen. Mittler, Heiland, Gottessohn — in jedem dieser Namen, wie in Christi ganzer Lehre, ist seine Bedeutung und seine Aufgabe enthalten, ohne daß er nach dem Bericht der Synoptiker dadurch irgendwie Gott angenähert und als dem gleichgestellt betrachtet würde, von dem geschrieben steht: *Du sollst ihm allein dienen!*

Die exegetische Tradition hat mit der Brille der kirchlichen Dogmatik hie und da in dem Bibeltext Spuren einer Anbetung des Menschensohnes zu entdecken geglaubt. Lassen wir die Bezeichnung Emanuel (Mt 1 22—23), die aus dem jesaianischen Protevangelium stammt (7 14), einmal beiseite; der Prophet versteht sie von der Befreiung des Volkes aus einer drohenden Gefahr und in dem matthäischen Kontext ist ohne jede spekulativ-theologische Absicht von dem messianischen Erlöserwert die Rede, wie es der Jesusname (Gott hilft) andeutet. Sollte dagegen das πίπτειν und προσκυνεῖν (das Angesicht zur Erde neigen, niederfallen), wie es dem Herrn oft begegnet, nicht Ausdruck göttlicher Verehrung sein? Die moderne Exegese verneint diese Frage selbst durch ihre traditionsfreundlichsten Vertreter und zwei Worte genügen zur Bestätigung dieser Ansicht. Zunächst ein philologischer Einwand, der oben schon gestreift wurde. Die verwendeten Ausdrücke werden ebensowohl von der Verehrung eines Königs und Oberen wie von der eigentlichen Anbetung gebraucht. Der Schalksknecht (Mt 18 26) wirft sich vor seinem Gläubiger nieder. Die Hülfesuchenden, die, um Heilung flehend, dem Herrn sich zu Füßen warfen, Petrus selbst, der nach dem wunderbaren Fischzug vor seinem Herrn niederfällt, wollen ihm dadurch nur ihre Ohnmacht beweisen und seiner Macht ihren Tribut zollen. Die Psychologie wie die elementarsten Gesetze der Entwickelung des

Glaubens bei den ersten Zeugen verbieten uns, ihnen die Anbetung eines Erlösers und Herrn von so bescheidenem Auftreten, wenn auch von großer Macht unterzuschieben, indem sie den anbetungswürdigen Gott erkannt hätten. Merkwürdigerweise übersetzen noch die neuesten französischen Bibelausgaben, Segond und Stapfer (nicht Oltramare) das προσκυνεῖν mit adorer. Der vom Judenkönig redende Kontext zeigt doch zum Ueberfluß, daß es sich in der Geschichte von den Magiern einfach um die Ehrung eines Thronerben handelt, falls man nicht auf den späten Ursprung des Protevangeliums hinweist, in dem man spätere Ausführungen rein spekulativer Natur finden will, eine Hypothese, die durch die ganze Haltung dieses von dem Messiasgedanken durchtränkten Dokuments in dieser Form höchst unwahrscheinlich ist. Ihre Bewahrheitung widerspräche indes noch nicht unserer Behauptung, da sie das Protevangelium aus der judenchristlichen Tradition entfernen wollte, die es doch entstehen ließ.

Nur bei zwei Stellen ist ein Zweifel möglich. Nach dem Meerwandel Jesu und Petri (Mt 14 33) heißt es von denen, die in den Nachen stiegen προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· Ἀληθῶς Θεοῦ υἱὸς εἶ. Doch scheint diese Fassung jüngeren Datums ebenso wie Petri Seewandel, der nur hier berichtet wird. Auch hat hier, wie überall bei den Synoptikern, der Titel „Gottessohn" nur den messianischen Sinn, der gerade bei dem vorliegenden Fall um so einleuchtender ist, als Markus im Paralleltext die Blindheit der Jünger berichtet, die das Brotwunder nicht verstanden hatten. Man kann hier umsoweniger jene höhere Auffassung voraussetzen, die in Jesus eine anzubetende Persönlichkeit göttlichen Wesens sieht.

Die andere Stelle findet sich bei Lukas in seinem kurzen Himmelfahrtsberichte, wo es von den Zeugen heißt: προσκυνήσαντες αὐτόν. Bekanntlich sind gerade diese Verse sehr angefochten; eine Vergleichung der besten Manuskripte zwingt uns zu ihrer Weglassung, wie es, gegen Tregelles, Westcott, Hort, Tischendorf (VIII. major) und Gebhardt thun. Die Ersteren halten sie sogar für eine zweifellos spätere Lesart (noteworthy rejected readings). Der Paralleltext Mt 28 17, der vielleicht die lukanische Interpolation veranlaßte, berichtet auch das Niederfallen vor dem

Auferstandenen, erwähnt aber den Zweifel mehrerer Zeugen an dieser Erscheinung. Dieses Niederfallen läßt sich ganz gut als Ausdruck der Verehrung für den Grabesüberwinder verstehen, da ja die Auferstehung nirgends in einer apostolischen Schrift als Zeichen und Beweis der wesenhaften Gottheit angesehen wird. Im Gegenteil ist sie in den Reden der Apostelgeschichte wie in Rm 1 4 das Zeichen der Messianität, die über das Aergernis des Kreuzes triumphiert. Aus diesen Begriffen läßt sich also keinerlei Material gegen unsere obigen Folgerungen beibringen.

Bei noch sorgfältigerer Untersuchung der Texte finden wir, daß das Wort προσκυνεῖν auf Jesus — abgesehen natürlich von der Versuchungs- und Gerichtsszene — nur *einmal* bei *Markus*, der doch als der Aelteste gilt (5 6), *niemals* bei *Lukas* (außer der oben zitierten Stelle), aber *zehn* Mal bei *Matthäus* vorkommt (2 2 8 11 8 2 9 18 14 33 15 25 20 20 28 9 17). Müßte also etwa die eine oder andere dieser Stellen in dem Sinne der positiven Anbetung verstanden werden, was mir höchst unwahrscheinlich ist, so wäre darin der Einfluß einer späteren christologischen Auffassung zu erkennen, die antizipierend ihren Reflex auf die älteste Tradition zurückwirft.

Wie es in diesem Einzelfall sich auch verhalten mag, die gesammelten Beobachtungen lassen uns mit hinreichender Gewißheit behaupten, daß Christus nach dem Zeugnis der Synoptiker *weder die Anbetung im streng religiösen Sinne des Wortes verlangt, noch erfährt.* — Dieser Aussage fügen wir zwei weitere Beobachtungen hinzu, die sie indirekt bestätigen.

Die Apostelgeschichte ist ein historisches Dokument, dessen Abfassung um mindestens ein oder zwei Jahrzehnte später anzusetzen ist, als die Schlußredaktion der drei ersten Evangelien. Einige Erinnerungen, die sie berichten, sind zwar verwischt, doch tragen andere Stellen dem Stempel frischer Unmittelbarkeit. Jesu Person erscheint als der Messias, der den Tod erleiden mußte, ihn aber als der Heilige Gottes überwunden hat; die Auferstehung drückte seiner Sendung das göttliche Siegel auf. Er erscheint als *Mensch*, dessen Werk Gott bestätigt hat, indem er ihn Wunder, Zeichen und Thaten thun läßt; er ist der gottgesandte Diener

(παίς), den der Himmel bis zur Wiederbringung aller Dinge aufnehmen muß, der Mensch, durch den Gott die Welt richten wird. Nirgends findet sich auf diesen Blättern die Spur einer transzendenten, anzubetenden Gottheit; diese Erscheinung erklärt sich nur so, daß entweder der Widerhall der ersten spekulativen Versuche dem Verfasser noch nicht solche Folgerungen nahelegte, oder daß diese Versuche dem Verfasser noch nicht solche Folgerungen nahelegten oder daß diese Versuche bis dahin in den Gemeinden die Schlüsse noch nicht herausgebildet hatten, die später gezogen wurden.

Die letztere Auffassung scheint durch die judenchristlichen Schriften des Neuen Testaments bestätigt, die in einer Periode entstanden, wo Paulus sich des Anbetungsgedankens schon bemächtigt hatte. Ich denke dabei an den Jakobus- und I Petrusbrief; hier ist von keiner Anbetung Christi auch nur vermutungsweise die Rede. Diese Thatsache läßt sich bei Jakobus gut erklären: die Art seiner Ermahnungen führte ihn aber nicht auf dieses Gebiet und das argumentum e silentio ist, selbst bei einer so wichtigen Frage wie der unserigen, zu gewagt.

Petrus aber bleibt uns hierin unerklärlich, denn hier erscheint der Herr als das zum Sühnopfer ausersehene Lamm ohne Trug und Flecken, das der Verfasser wahrlich nicht zu der Kategorie des im kirchlichen Sinne Göttlichen zu erheben gedenkt.

Ganz anders wird die Sache, wenn wir die paulinischen Schriften — von den Pastoralbriefen einmal abgesehen — und den Hebräerbrief einerseits, die johanneische Litteratur andererseits — die Apokalypse inbegriffen, ohne über die Verfasserschaft dieses visionären Buches etwas auszumachen — in den Kreis unserer Betrachtung ziehen. Trotz ihrer gleich zu bezeichnenden Unterschiede haben diese beiden literarischen Gruppen einen gemeinsamen Zug, der sie von allen anderen Schriften des Neuen Testaments unterscheidet.

Während die eben besprochenen Werke nur erzählen oder vernehmen und dabei in einfacher, manchmal recht objektiver Weise Christi Gestalt und den von ihm erzeugten Eindruck widerspiegeln, fügen die uns nun beschäftigenden Dokumente dem prak-

tischen Interesse in religiöser Absicht sozusagen die Betrachtung des Erlösungswerkes hinzu, die ersten Keime und Elemente einer späteren Theologie enthaltend. Sie erzählen Christi Leben, wollen es aber auch erklären, sich von Person und Werk Rechenschaft geben und sie definieren. Sie schaffen mit einem Wort in vorwiegend praktischer Absicht — Systeme.

Diese Erscheinung, ohne von jener Geistesrichtung zu reden, die sich von den Dingen Rechenschaft geben will, ist ihrer Gattung nach durch zwei Hauptumstände bedingt. — Der eine ist sittlicher Natur. Der von dem Erlöser auf alle diejenigen erzeugte Eindruck, deren Herz er erfaßt, die Früchte seiner Gemeinschaft, die Umwandlung, die er auf dem sittlichen Lebensgebiet hervorruft, sind so wunderbar, so riesenhaft, daß sie Nachdenkenden die unwiderstehliche Frage aufdrängen: Wer ist dieser Erlöser? Woher hat er seine Macht? Welches sind die Mittel seines Thuns?

Dann forderten auch die geschichtlichen Umstände die Ausarbeitung des Dogmas. Schon früh zeigen sich im Schoße der Gemeinden die Keime der Häresieen. Der geistig-sittliche Horizont, wie die das Gemeingut der Zeit ausmachenden Anschauungen liefern verschiedene Lösungen für die gestellten Fragen. Die jüdische Theosophie und die Philosophie überhaupt — speziell die alexandrinische — haben ihre Antworten bereit und aus dieser inneren Diskussionsarbeit erwachsen die Prinzipien eines Paulus und Johannes, deren Gedanken und Erfahrungen für die Kirche Autorität werden und in Gelegenheitsschriften niedergelegt sind, die zwar keine theologischen Abhandlungen sind, aber auf dem Wege zur Theologie sich befinden.

Die Grundlagen ihrer Konstruktionen fanden sie zum Teil in der Erfahrung ihres christlichen Lebens, die jedenfalls immer bei ihrer Behandlung jener großen Fragen von Einfluß war. Es war einfach unmöglich, daß sie zum Ausdruck ihres Gedankens die Ausdrucksweise der Zeit vermieden und jene Summe geläufiger Aussagen und fester Grundlagen unverwandt ließen, die für alle Menschen aller Zeiten den Kern des Denkens selbst umschließen. Diese zeitliche Bedingtheit auf dem Gebiet der Theosophie wie dem der Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt, verliehen jener

urchristlichen Christologie, so praktisch ihre Absicht auch war, doch einen spekulativen Charakter.

Mit Paulus und Johannes beginnt, um einen etwas pedantischen aber treffenden Neologismus zu verwenden, die Zeit der theozentrischen Christologie, die sich in ihrer hellenisierenden Form bis zu den klassischen Konzilen des 4. Jahrhunderts fortentwickelt, das den Gipfelpunkt der Bewegung bezeichnet.

Bleiben wir zunächst bei Paulus und seiner Christologie, zu deren genauem Verständnis die Untersuchung ihres Ursprungs von Bedeutung ist. Die ersten Zeugen, wie Petrus, hatten ihren Eindruck von Christo durch das Hören seiner Predigt und die Anschauung seines irdischen Lebens gewonnen und ihre Betrachtungen daran geknüpft. Paulus ging nicht durch diese Schule. Wenn er auch gewiß die geschichtliche Ueberlieferung in ihren wesentlichen Zügen sich zu eigen machte, gründet er doch nicht auf sie seinen Glauben. Christus nach dem Fleisch, der geschichtliche Christus also, hat für ihn nur sekundäre Bedeutung; der Christus nach dem Geist, der Verklärte, ist das Prinzip seines Lebens (II Kor 5 16). Der Berührungspunkt des Apostels mit dem Erlöser, der Ausgangspunkt seines christlichen Lebens, liegt in der Vision zu Damaskus, der Betrachtung des himmlischen Christus, der in ihm offenbar wurde, der ihm erschien, den er sah und dem er dann diente. Auf dieser Erfahrung ruht seine Christologie. Allerdings ist jener vom Himmelslicht umflossene Verklärte derselbe Jesus von Nazareth, dessen Jünger der pharisäische Eiferer verfolgt hatte; aber sein himmlisches Leben, von dem seine Auferstehung zeugt und das das Aergernis des Kreuzes beseitigt, jenes Geheimnis des leidenden Christus, an dem sich Gamaliels Jünger gestoßen hatte, ist im Wesentlichen die Quelle seiner späteren Anschauungen. Ihm dient er, Er lebt in seinen Gläubigen, um sie nach seinem Bilde zu formen. Er ist und bleibt der Herr der Kirche. Ist Christ — historisch geredet — ein Davidssohn, kraft seiner vollendeten Heiligkeit, deren Folge die Auferstehung ist, wird er Gottes Sohn, der theokratische Auserwählte.

Ein so mächtiger Geist konnte bei jenen Aussagen nicht bleiben: eine gewissermaßen notwendige Regression ließ ihn nach

dem Wesen und Ursprung dieses höheren Wesens fragen. Die theosophischen Spekulationen, die in der zweiten Hälfte seine Wirksamkeit im Schoße der christlichen Gemeinden unter dem Einfluß des spekulativen Essenismus auftauchten, hätten ihm übrigens schon eine Behandlung des Problems als Notwendigkeit erscheinen lassen; zu dessen Lösung konnte er schwerlich die fast axiomatischen Prinzipien, die sein Milieu beherrschten, vernachlässigen. Eines derselben war die Annahme der zwischen Gott und Welt vermittelnden Zwischenwesen; ein anderes suchte jenseits des irdischen Horizonts im Himmel präexistierend die für die Religion und die Menschheit wichtigen Wesen und Dinge. In ihren Augen gehört der Verklärte zu jenen Präexistenten, rabbinische Reminiszenzen machten aus ihm den himmlischen Menschen im Gegensatz zum irdischen. Der erste ist wie vom Himmel, wie der zweite von der Erde ist (I Kor 15 45—47).

Unleugbar hat sich der Apostel nicht auf eine Reproduktion rabbinischer Aufstellungen beschränkt. Wie Jesus selbst, arbeitete er mit dem überkommenen Begriffsmaterial, das er sichtet und erweitert. Auch hat Paulus diesen himmlischen Menschen mit höheren Attributen begabt. Wenigstens glaube ich einen Grundgedanken der paulinischen Theologie mit der Behauptung festzuhalten, daß Gottes Sohn von Ewigkeit her in dem Plane oder Denken Gottes existierte, was — um nur dies zu sagen — aus seinem Gottesbegriff folgt, aber Gott hat diesen Gedanken in der Zeit vor der Menschheitsgeschichte verwirklicht. So ist Christus Gottes Ebenbild, der Erstgeborene aller Kreatur, der an der Bildung des Universums teilnahm und sein einheitlicher Mittelpunkt geworden ist. Der einheitschaffende Mittler, thätig bei Schöpfung und Erlösung, das ist das Bild des Apostels von Christi Person und Werk. Fast ließe sich dieser Gedanke mit dem johanneischen Logos identifizieren. Paulus hat das Wort nicht, wohl aber so ziemlich die Sache und wir wagen uns nicht der Behauptung Sabatiers[1]) anzuschließen, daß er diesen Ausdruck „mit sehr bestimmter Absicht" vermied. Jedenfalls kennen wir nicht die

---

[1]) L'apôtre Saint Paul. Paris, Fischbacher, 3. Aufl., 1896.

Gründe dieses Verfahrens; vielleicht liegen sie in der palästinensischen Erziehung des Apostels, die, wie wir gleich sehen werden, gerade bei diesem speziellen Punkt trotz mancher Analogieen einen recht deutlichen Unterschied des paulinischen und johanneischen Typus bedingt.

Was läßt sich aus solchen Erinnerungen für die Anbetung Christi schließen? Die herkömmliche Theologie weiß von keinem Zeitenunterschied und trennt nicht die einzelnen Schriftsteller mit ihren Gedanken von einander. Von dem Thatbestand aus zieht sie ihre Schlüsse auf die Anbetung, führt einige Texte an, wartet mit Namen, Worten und Titeln auf — und hat eine triumphierende Antwort.

Diese Titel sind Κύριος und Θεός, die Paulus auf Christus anwendet. —

Κυριος ist, von einer Schattierung abgesehen, mit δεσπότης gleichbedeutend, heißt also Besitzer, Herr, Meister, dominus. In Mt 18_{25} bedeutet es den Gläubiger. (Vgl. 24_{6} 25_{19} Mc 12_{9} für den Herrn des Weinbergs, Lc 12_{45} ꝛc. Joh 12_{21} Akt 16_{19} Tob 4_{1} ꝛc.) die LXX geben damit אדון oder אדונים wieder (Gen 18_{12} 42_{33}) und zwar in der Anrede, wie wir „Mein Herr" oder „Gnädiger Herr" sagen; dann auch, um den Gottesnamen an den Stellen zu bezeichnen, wo nach dem Keri perpetuum die Uebersetzungen אדני für das heilige Tetragamm יהוה setzten. In diesem doppelten Sinne ging das Wort in unsere Sprache über und wurde ein Eigenname Christi, ja der der ganzen Christenheit teure Name. Die Kirchenväter zogen ihn allen anderen vor, da die Bezeichnung Χριστός begreiflicherweise noch einen jüdisch-nationalen Beigeschmack hatte und so der Heidenwelt weniger vertraut war. Es ist ganz gut möglich, daß Paulus gerade der Hauptverbreiter dieses umfassenden Titels war, der so schön Christi Herrschaft und unsere Stellung als δοῦλοι ausdrückt. Eine Untersuchung, an welches Element nach der Sprache der LXX sich seine Verwendung im Neuen Testament, besonders bei Paulus, knüpft, wäre interessant. Im ursprünglichen Sinne genommen bedeutete es dann die Herrschaft des Herrn, seine κυριότης über die Kirche und ihre Gläubigen, seine geistige Obergewalt, wie seine

sittliche Autorität. Hält man sich aber an die Synonymität mit Jahweh, wozu man umsomehr ein Recht hat, als in unseren Schriften κύριος auch ein Gottesname ist, so begriffe dieses Wort schon die kommenden Bezeichnungen in sich; Jesus wäre, um den ungenauen Ausdruck der alten Dogmatik zu gebrauchen, wesenhafter Gott, nicht wesenhafter Mensch, er kann und soll dann auch als Gott angebetet werden.

Diese letztere Deutung scheint uns aus folgenden Gründen unhaltbar:

Cremer, der Mann der Tradition, sagt in seinem Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität: „Κύριος, auf Christus angewandt, entspricht dem hebräischen אדון, אדוני, אדונים, niemals aber Jahweh, ein Gott allein vorbehaltener Name. — Während Christus oft Κύριος τινος, μοῦ, ἡμῶν genannt wird, hat יהוה als Eigenname kein Suffix, wohl aber אדן. Ein häufiger Gottesname im Alten Testament ist auch Jahweh-Elohim, den die LXX mit Κύριος ὁ Θεὸς übersetzen; niemals im Neuen Testament wird dieser Ausdruck von Christus gebraucht, eine auffallende Thatsache, wenn Jahweh in den Augen der Apostel ein dem Menschensohn gebührender Name war. Auch findet sich Κύριος als Gottesbezeichnung nur bei Zitaten aus dem Alten Testament oder bei Anklängen an dieses, so: ἡμέρα τοῦ Κυρίου יום יהוה, während die Parusie ἡμέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν heißt."

Diese lexikalen Erwägungen sind nicht belanglos, wenn sie auch durch die folgende Beobachtung überboten werden: Der Apostel nennt Christus als Herrn einen ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, einen Menschen, also ein Geschöpf, das einen Anfang hatte, da es πρωτότοκος πάσης κτίσεως genannt wird. Ueber diesen vielangefochtenen Ausdruck meint Bovon[1]): „Ist damit gesagt, daß der Heiland für den Apostel nur ein Geschöpf Gottes war? Die meisten Ausleger zweifeln daran, weil Christus im folgenden als ‚der Erstgeborene aller Kreatur' (Kol 1 17) bezeichnet wird, so daß nach ihrer Meinung der Genitivus πάσης κτίσεως nur komparativisch verstanden werden kann und etwa folgenden Sinn hätte:

[1]) Théologie biblique du Nouveau Testament. Lausanne, Bridel, 1894, II, S. 285.

Alles Kreatürliche steht auf der einen Seite, Christus allein in seiner erhabenen Größe auf der andern, er, der von Anfang an war und Gott selbst nahekommt. Immerhin ist unbestreitbar, daß das Wort Erstgeborener den Gedanken einer nachfolgenden Reihe nahelegt, die an einen ihrem Wesen gemäßen Ausgangspunkt anknüpft, etwa in dem Sinne, wie Jesus ‚Erstgeborener von den Toten' (Kol 1 18) und ‚Erstgeborener unter vielen Brüdern' genannt wird (Rm 8 29). Der Apostel sagt natürlich nicht, daß der Herr eine Kreatur von gleichem Range wie wir seien, zeigt ja doch im Gegenteil seine ganze Christologie, daß er ihm eine besondere Würde zuschreibt, trotzdem schließt dieser Text in sehr entschiedener Weise die beliebte orthodoxe Wesensgleichheit aus. Christus erscheint einfach als die älteste und erhabenste Gottesoffenbarung; ein Erstgeborener kann doch nicht ewig sein."

Soweit Bovon; wir fügen hinzu, daß, wenn Christus ein Geschöpf ist, sei es das älteste mit allen Würden bekleidete, selbst wenn es einen der Entstehung des Weltalls vorhergehenden Anfang hat, ihm von Paulus keine innergöttliche Stelle angewiesen werden, noch eine Anbetung gezollt werden kann, die dem allein gebührt, der ewig gelobt sei und Jahweh heißt. Der Apostel behauptet also nicht nur die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, er unterscheidet ihn auch von diesem scharf und ausdrücklich.

Die Rücksicht auf die Geduld unserer Leser zwingt uns zur Kürze bei der Untersuchung des Hebräerbriefs. Der Alexandrinismus des Verfassers trennt seine Christologie von dem paulinischen Typus und sichert ihm eine besondere Stelle; immerhin entfernt er sich in den großen Zügen nicht von dem Heidenapostel. Nirgends lehrt der anonyme Briefschreiber die wesenhafte Gottheit des Sohnes; er denkt daran so wenig, daß er, bei seiner Aufzählung der Bewohner des himmlischen Jerusalem Jesus von Gott trennt[1]. „Ihr nahet euch Gott, dem Richter aller, den Geistern der vollendeten Gerechten und Jesus, dem Mittler des neuen Bundes." Wie Paulus stellt der Verfasser Christum nicht

[1]) Ménégoz, La théologie de l'epître aux Hébreux. Paris, Fischbacher, 1894.

nur ausdrücklich mit anderen höheren Wesen in die Reihe des Geschaffenen, sondern auch mit den Menschen: „Der das heiligt und die da heiligen stammen alle von demselben Gott; deshalb hat sich auch Christus nicht gescheut, Sünder seine Brüder zu nennen" (2 11). Hier ist nicht von dem fleischgewordenen, sondern von dem präexistenten Christus die Rede. Das ganze Streben des Verfassers geht in diesem Teil seines Werkes darauf, nicht die Gottheit Christi zu beweisen, sondern seine Ueberlegenheit über gleichgeartete Geister; seine Voraussetzungen wie seine Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt sind den paulinischen analog; beide beweisen nichts für die Anbetung des Verklärten, denn hier wie dort ist dieser Präexistente und dieser Verklärte ein — Geschöpf.

Die Einheit unserer Arbeit wird durch eine Heranziehung der Apokalypse an dieser Stelle — soweit diese Schrift einen christlichen Verfasser hat — kaum unterbrochen; sie führt uns zu demselben Resultat. Bovon, mit dem wir über diesen Punkt ziemlich übereinstimmen, meint, daß der Apokalyptiker die hohe Würde Christi in seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater sähe. Vom Standpunkt der alten Spekulation aus ist dieses Wort ungenau. Alle Geschöpfe ehren das verklärte Lamm, das Alpha und Omega, den Ersten und den Letzten; ein Paulus hätte so reden können. Diese Ehrenbezeugung läuft in der That auch auf die Anerkennung der κυριότης Christi zur Ehre Gottes des Vaters hinaus, nach dem bekannten Ausdruck des Philipperbriefs. Auch ist bemerkenswert, daß die Apokalypse den Siegern des Glaubens (2 27) die Herrschaft über die Völker verheißt, wie sie Christus vom Vater empfing; sie sollen auf dem Stuhle Christi sitzen, wie Christus auf Gottes Stuhl saß, in vollkommener Gemeinschaft mit ihm, und dieser Christus wird der „Anfang der Kreatur Gottes" genannt.

Keiner dieser Texte ändert unsere obigen Schlüsse; sie sind vielmehr auch durch die Apokalypse bestätigt.

Sollte ein anderer dem Heiland beigelegter Name unsere Auffassung erschüttern? Ich meine die Bezeichnung Christi als θεός.

Im Kanon taucht diese Bezeichnung zweimal auf; andere früher angeführte Stellen sind allgemein als umstritten preisgegeben. Die einzig gewisse ist der Thomasruf: Mein Herr und mein Gott" (ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου). Auf den Artikel wird man nicht allzugroßen Wert legen, weil der Name anderswo ohne diese Bestimmung auch vorkommt; bekanntlich verwendet das Neue Testament, zwei oder dreimal sogar Demosthenes, den artikulierten Nominativ an Stelle des einfachen Vokativs (Mt 11 26 27 39 Lc 8 54 Joh 29 8). Der Text Rm 9 5, wo die besten Handschriften Θεός lesen, ist auch zweifelhaft. Man übersetzt entweder: „Christus, der über Alles ist! Gott sei gelobt in Ewigkeit", oder: „von denen Christus abstammt. Gott, der über allen Dingen ist, sei gelobt in Ewigkeit", oder: „von denen Christus abstammt, der da ist Gott über alle Dinge, gelobt in Ewigkeit." Wir entscheiden uns für die letzte Deutung, so unwahrscheinlich sie sein mag. Am Ende des ersten, jedenfalls seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, also seit der Periode, die unter anderem die Clementinen (1 97—100 2 130—160) und Pastoralbriefe, Barnabas, Hermas und die Didache hervorbrachten, wird diese auf Christus bezogene Ausdrucksweise Gemeingut und scheint nicht einmal ein besonders hoher Titel gewesen zu sein. Der erste Clemensbrief spricht von παθήματα αὐτοῦ und dieses Pronomen bezieht sich im Satzbau auf einen Θεός, wie später ein Brief des Ignatius die Römer auffordert Nachahmer τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου zu sein. Der zweite Clemensbrief ermahnt im Eingang seine Leser, über Jesum Christum ὡς περὶ Θεοῦ zu denken (φρονεῖν); die Didache nennt den Herrn anspielend auf Ps 110 4 ὁ Θεὸς Δαβίδ. Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren; wir erwähnen nur noch den jüngeren Plinius, der 96 an Trajan schrieb, die Christen hätten in ihrem Gottesdienst die Gewohnheit zum Lobe Christi quasi deo einen Gesang anzustimmen.

Es wäre eine wirkliche Verkennung der Geschichte, wollte man aus diesen Thatsachen einen Schluß zu Gunsten dessen, was man heute Anbetung nennt, ziehen. Unser Gottesbegriff hat eine gewisse Strenge, die demjenigen der ersten Jahrhunderte durchaus abging. Ohne Beeinträchtigung des von Religion und Philosophie

begründeten prinzipiellen Monotheismus, hatte der Gottesname doch einen nur abgeleiteten und sehr umfassenden Sinn, wie etwa heute noch unser Wort „göttlich" mit seiner großen Elastizität Das Alte Testament gebraucht ihn oft von Menschen, so Ps 82 6: ihr seid Götter und Söhne des Allerhöchsten (Ex 4 16 7 1 22 8—9). In Joh 10 34 f. gebraucht Christus den Ausdruck in demselben Sinne und das paulinische Zitat in der Rede auf dem Areopag ist ja bekannt. Von Domitian an heißen die Kaiser dominus et deus. Eusebius zufolge erwies man den montanistischen Propheten und einigen Führern des Gnostizismus göttliche Ehren. Bei Minucius Felix (3. Jahrhundert) ist gar von göttlicher Verehrung christlicher Priester die Rede; Eusebius berichtet, daß man von den smyrnäischen Heiden fürchtet, sie würden ihren Bischof nach seinem Martyrium vergöttern. Diese Art Apotheose ist eine der Denkformen jener Zeit; wir setzen dafür unseren Helden Denkmäler.

Der Begriff der Gottheit hat also eine mannigfache Verwendung und man stellte leicht jeden höheren νοῦς, jede einigermaßen machtvolle Größe in jene Kategorie ein. Ist es nun wunderbar, daß Christus diesen Gattungsnamen Θεός erhielt, ohne daß die Christen jener Zeit ihn im engeren Sinne des Wortes angebetet hätten? Weder die Erbschaft des Judentums, noch das eindringende griechische Denken zogen diesem Streben eine Schranke.

Das Ende des ersten oder das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts hat dann die johanneische Litteratur mit der wichtigen, eigenartigen Erfassung unseres Problems, die sie enthält, entstehen lassen.

Während Paulus seine Christologie auf dem Fundament des verklärten Christus seiner persönlichen Erfahrung aufgebaut hatte, ging das vierte Evangelium, um den ersten Johannesbrief aus dem Spiel zu lassen, seine eigenen Wege. Johannes versuchte mit seiner theozentrischen Gesamtauffassung die Verbindung von Geschichte und Spekulation zu vereinigen. Sein Evangelium spiegelt Erinnerungen wieder, bei deren Erzählung er dem Leser sein eigenes Urteil nicht mitzuteilen vergißt; so ist es das Werk

eines den erlebten Thatbestand wiedergebenden Zeugen und eines Theologen, der die Einheit in der Mannigfaltigkeit des Scheins sucht und das Geheimnis der unvergleichlichen Größe und Macht des Erlösers ergründen möchte.

Das Problem des Johannes steckt in dem Satz: „Jesus ist das göttliche Wort" und in der Identifikation beider Begriffe. Weder das Wort noch die Sache hat er erfunden; beides war Gemeingut der Zeit und entstammte der alexandrinischen Philosophie, der Geisteserbin Platons und der Stoa, in gewisser Beziehung auch der palästinensischen Theosophie, die mit dem Judaismus am Nilufer nahe verwandt ist.

Warum wählte Johannes diese Kategorie? Strenggenommen — weiß ich es nicht. Sie entsprach jedenfalls seinen religiösen Bedürfnissen und seiner theosophischen Kontemplation. Am Ende des ersten Jahrhunderts begegneten sich übrigens schon in den kleinasiatischen Gemeinden die Philosophie und die neue Religion und der Begriff konnte nicht ignoriert werden. Lebte man doch in der „gnostischen Brütezeit" (incubation gnostique: Ménégoz), für die zwischen Gott und Mensch eine mit Engeln, Mächten, Herrschaften und — wie man dann später sagte — Aeonen bevölkerte Welt stand? Einige Theosophen scheinen aus Christus den obersten Erzengel gemacht zu haben und Paulus wie der Hebräerbrief bekämpften direkt oder indirekt diese Definition, indem sie Christus über alles Seiende erhoben, dem er in der Ordnung der Zeit und der Macht überlegen sei. Andere Denker, Vorläufer Cerinths, schieden und trennten in Christo den göttlichen Aeon von dem auf Golgatha gestorbenen Menschen von Nazareth und Johannes wendet sich von ihnen als dem Antichrist, der sich weigere, den ins Fleisch gekommenen Christus anzuerkennen. In seinem Evangelium ist der Logos die Hauptsache, er macht auch das originelle Element seiner Christologie aus. Dieser Name entsprach dem Verlangen der Zeit und ihrem Horizont; eine alte Schale, gewiß, aber sie ließ sich einen neuen Kern gefallen.

Jesus ist also das Wort: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Ohne diesen Gedanken zu analysieren, begnügen wir uns für unseren Plan mit der Bemerkung, daß die johanneische Lehre ein ethisches Ziel und

Interesse hat und nicht nur, wie es vorher und nachher der Fall war, eine spezifisch-kosmologische Behauptung enthält. Das neue, christliche Element in diesem Prinzip läßt sich unschwer erkennen: der Logos ist in einem Menschen Fleisch geworden und so in direkte, organische Beziehung mit der Menschheit getreten, um sie über sich selbst hinaus zu erhöhen. Dieses Element pfropfte unser Theologe auf die philosophische These, die ihrerseits bei Johannes und dem Alexandrinismus dieselbe ist. Hier wie dort war das Wort im Anfang und gehört somit in die Reihe des Geschaffenen; seine Ewigkeit ist ein dem Evangelisten fremder Gedanke, den er nirgends behauptet. Die Thätigkeit des Wortes aber hat mit der paulinischen Christologie Verwandtschaft, da sie hier und dort in der schöpferischen und der erlösenden Vermittelung wesentlich bestehen. Auch sind bei Paulus und Johannes der Präexistente, πρωτότοκος oder λόγος, von Gott wesentlich unterschieden. Der eingeborene Sohn, als aus Gott stammend und als erste Offenbarung göttlicher Thätigkeit in der Zeit, wenn auch dem Weltall an Alter überlegen, ist nicht Gott selbst, sondern unterschieden und getrennt von ihm. So ist es also auch unmöglich, die Anbetung Christi im engeren Sinne des Wortes auf die johanneische Christologie zu gründen, denn dieser Christus, dieses fleischgewordene Wort ist selbst geschaffen.

Eben diese paulinische und johanneische Christologie sind nach den Folgerungen, die die drei nächsten Jahrhunderte daraus zogen, der Ausgangspunkt der Anbetung Christi geworden, Johannes vielleicht in noch höherem Grade als der Heidenapostel. Seine Auffassung der Antithese von Fleisch und Geist, seine Würdigung Christi als des πνεῦμα ζωοποιοῦν und andere Züge mehr enthielten Elemente, die das griechische Denken zu interessieren sehr geeignet waren. Andererseits stand dieselbe Christologie mit ihrem zweiten Adam, dem vom Himmel gekommenen Menschen, nach ihrer formellen Seite den Rabbinenschulen zu nahe, um nicht etwas aus der dogmatischen Entwickelung der ersten Jahrhunderte herauszutreten. Der johanneische Logos hat ganz natürlich das Einigungsband des apostolischen Denkens mit der späteren Spekulation hergestellt. Auf dieser Grundlage langt die theologische Arbeit bei den Be-

hauptungen des Nizänums an, die die Anbetung Christi rechtfertigen, ja notwendig machen.

Bevor wir die Stufen dieser Entwickelung verfolgen, scheint es doch angebracht, die kirchlich-religiöse Praxis zu betrachten, die in der Periode vor dem Ende des 2. Jahrhunderts ein Licht auf die Verehrung des Herrn durch die Gläubigen wirft.

Zunächst die Gebetspraxis, in der man ein sicheres Zeichen der Anbetung Christi zu sehen glaubt; es wird sich gleich zeigen, in welcher Einschränkung diese Auffassung der Sache ihr Recht hat. Die Schriften des Neuen Testaments nach ihrem Gesamtinhalt erlauben uns die Aufstellung eines allgemeinen Prinzips, wie es schon die engen Beziehungen zwischen Synagoge und Kirche andeutend enthalten: das Gebet richtet sich an Gott in Christi Namen. Jesus selbst lehrte uns sagen: Unser Vater im Himmel! — Nach dem vierten Evangelium fordert er die Gläubigen auf, ihre Anliegen dem Vater in seinem Namen vorzutragen. Auch Paulus kennt nur diese Praxis, seine Gebete und sein Dank steigen zu Gott empor (Rm 1_{8} I Kor 1_{4} Phl 1_{3}). Die Urgemeinden, paulinische wie palästinensische, behielten selbst im Gebet die aramäische Bezeichnung ἀββᾶ bei und übersetzten sie mit ὁ πατήρ (Rm 8_{15} Gal 4_{6}). Dies ist die unbestrittene Regel, die wie viele ihre Ausnahmen hat und deren Bedeutung uns noch zu würdigen übrig bleibt; fangen wir mit den unauffälligsten an.

Gern führt man hier — und wir thaten es selbst[1]) — II Kor 12_{8} an, wie Paulus uns sagt, daß er dreimal den Herrn bat, ihn von dem Pfahl im Fleisch zu befreien, und daß ihm die Antwort wurde: „Laß dir an meiner Gnade genügen"; eine große Anzahl beachtenswerter Exegeten beziehen dieses κύριος auf Christus, was der Kontext sogar wahrscheinlich macht. Immerhin stammt nach den sonstigen Aeußerungen des Apostels diese Gnade, wie die Macht, der Friede und andere Geistesgaben von Gott selbst so gut wie von Christus (Rm 5_{15} 8_{9} ꝛc.). Wenn in den vorangehenden Versen der Apostel an seine extatischen Entzückungen erinnert, so zielt sein dreimaliges Gebet nichtsdestoweniger auf einen

[1]) Chapuis, La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne. Lausanne, Bridel, 1893, S. 81 ff.

anderen Moment seines geistigen Lebens. Hat man schließlich ein Recht, diese Anrufung auf Christus zu beziehen, die einzig in ihrer Art wäre, wenn der Apostel sonst überall nur zu Gott betet?

In drei anderen Texten allerdings (I Kor 1 2 Rm 10 12—13) begegnen wir dem Ausdruck ἐπικαλεῖσθαι I. X. oder κυρίου. Ganz richtig bemerkt aber Paul Christ[1]), daß dieser der Septuaginta entlehnte Ausdruck nicht nur beten bedeutet, sondern auch im Sinne von loben und preisen vorkommt (Ps 49 12 Jes 44 5). Um so weniger wird man hier eine Anbetung im strengen Wortsinn finden wollen, wenn die paulinische Christologie eben diese Auffassung verbietet, weil sie mit der religiösen Praxis des Verfassers nicht stimmt. Anrufen läuft in unserem Kontext auf den Ausdruck hinaus: „Jesus als Herrn bekennen" (Rm 10 9) oder: „durch den heiligen Geist erklären, daß Jesus der Herr sei." (I Kor 12 3). An diese Bedingung, die das Besondere des Glaubens an Christus ausmacht, ist nach dem Apostel das Heil viel eher geknüpft als an eine Anbetung des Erlösers. Die ganze Stimmung des paulinischen Evangeliums widerspricht diesem engen Begriff und bestätigt die von uns vorgeschlagene Auffassung.

Die einzig beweisenden Texte sind nachpaulinisch. In dem bekannten Vers der Apostelgeschichte ruft Stephanus (7 60), als er den Himmel offen sieht: „Herr Jesus nimm meinen Geist auf." Die Apokalypse endlich macht aus dem alten Maranatha der paulinischen Briefe einen Hilferuf und endet mit dem Glaubensruf: „Komm Herr Jesu" (12 17 20).

Wie man diese Texte auch auslegen mag, jedenfalls erhebt sich die Frage: darf man von der Anrufung des Herrn oder selbst von dem an ihn gerichteten Gebet auf Anbetung im strengen Sinne des Wortes schließen? Dieser Auffassung der Sache, so beliebt sie ist, fehlt doch die Grundlage. Gewiß ist die Fähigkeit, Gebete zu vernehmen und zu erhören, eine Eigenschaft der Gottheit; alle Religionen zeigen diese Erscheinung und Jeder kann ihre Gründe erklären; ebenso unbestreitbar ist aber die Thatsache, daß Bittgebete auch an Kreaturen gerichtet werden, die mächtig genug sind oder

[1]) A. a. O.

besonders geeignet erscheinen, den Bittsteller zu befriedigen. Die Anbetung ist eine Anerkennung des Angebeteten als Gott, das Gebet jedoch nur der Glaube an die Macht des Angebeteten oder der Ausdruck des Vertrauens, das er einflößt.

Ist es also wahr, daß keiner der christologischen Typen des Neuen Testaments die sogenannte wesenhafte und ewige Gottheit Christi behauptet, da alle, welche Würde und Bedeutung sie auch dem Herrn zuschreiben, ihm seine Stellung in der Reihe des Geschaffenen anweisen, so kann man nicht, ohne den Monotheismus preiszugeben, die Anbetung Christi mit den dargelegten Grundsätzen vereinigen. Daß andererseits bei manchen, allerdings seltenen Gelegenheiten die Gläubigen sich an ihn wenden und ihn anrufen, ist eine ganz natürliche Erscheinung. Für alle kanonischen Schriftsteller ist der Verklärte ein lebendiges Wesen, mit dem wir in Gemeinschaft treten, an den der Gläubige sich wendet. Paulus wie Stephanus haben ihn in ihren Visionen geschaut und die glühende Erwartung, mit der die Gemeinden seiner Rückkehr harrten, erklärt dieses Bedürfnis des Anrufens, ohne daß damit irgendwie der Schluß auf positive Anbetung eine logische Notwendigkeit wäre. Das angeführte Beispiel ist, außer seiner Seltenheit, doch noch von ganz besonderer Art. Die Anrufung geht von einem Sterbenden aus, der in der letzten Stunde mit den Augen des Glaubens den Herrn sieht, dem er diente; sie hängt gewissermaßen mit der Parusie zusammen, und allen den Hoffnungen, die in den Christenherzen die Begegnung mit den Menschensohn in den Wolken erzeugte, der nach dem Zeugnis des vermutlich ältesten Evangelisten ebensowenig wie die Engel Tag oder Stunde dieser letzten Wiederkunft weiß. Nirgends werden die Gebete um Befreiung, um geistiges Wachstum oder materielle Bedürfnisse Christo dargebracht, stets dem Vater, der das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit besitzt. Dieses Prinzip, diese Methode des Gebets, wenn ich so sagen darf, besteht als allgemeine Regel trotz der genannten Ausnahmen; sie sind in der monotheistischen Religion die natürliche Ordnung, das einzig normale Verfahren.

Bei weiterer Untersuchung finden wir denselben Geist und dieselbe Form der Frömmigkeit in allen Schriften vor der zweiten

Hälfte des 2. Jahrhunderts, so z. B. in dem liturgischen Gebet des ersten an die Korinther gerichteten Clemensbriefs (90—100). Die Schlußdoxologie ist besonders bezeichnend für die Art, wie man die Thätigkeit Gottes und Christi scharf scheidet: „Du allein bist mächtig (ὁ μόνος δυνατός), um uns diese und andere Güter zu verleihen; dir sei Lob durch unseren Hohenpriester; durch ihn gebührt dir Ehre und Majestät, jetzt und in Ewigkeit" (I Clem 61 3, vgl. 65 2). Aehnlich liegt die Sache für die wahrscheinlich aus Aegypten stammende διδαχή, die wohl um 140—165 entstand; die Eucharistie ist dort ein Dankgebet an den Vater „um des heiligen Weinstocks Davids deines Knechtes willen, den du uns an Jesus, deinem Knecht, erkennen ließest" (Kap. 9). Und weiter unten: „Wir danken dir, heiliger Vater, um deines heiligen Namens willen, den du in unseren Herzen wohnen ließest und für die Erkenntnis und den Glauben um die Unsterblichkeit, die du uns durch deinen Knecht Jesus offenbartest; dir sei Ehre in Ewigkeit" (Cap. 10).

Bis zu den Katakomben müssen wir vordringen, wo der Glaube sein Hoffen, seine Freude und sein Leid in lebendige Symbole zu übertragen versuchte. Ohne von dem sogenannten Tischmonogramm ☧ zu reden, wie es als Geheimschrift das Erkennungszeichen der Christen unter einander bildete, ist das Bild von dem guten Hirten, der manchmal ein Lamm in seinen Armen trägt, das häufigste. Vor ihm verehrt eine Betende, vielleicht die Verstorbene selbst, ihren Erlöser und Verklärer. Dieser Typus ist der genuin evangelische, Christus leuchtet hier als Erlöser, ohne daß irgend etwas in dieser Vorstellung auch nur von Weitem die wesenhafte Gottheit oder den Heiligenschein späterer Zeiten anzeigte. Die Grabhügelinschriften sind ebenso von der einfachsten Art. Nirgend zeigt die Glaubenssprache eine Spur transzendenter Spekulationen. In pace, in deo vivis ist der einfache Ausdruck der Glaubensgewißheit der Hinterbliebenen, bis im 3. Jahrhundert, wie Rollers[1]) treffliches Werk versichert, diese Glaubensgewißheit

[1]) Theophile Roller, Les catacombes de Rome. Histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme. 2 Quartbände. Paris 1881.

zur Hoffnung herabsinkt, um schließlich zum Gebet für die Seele des Verstorbenen zu werden.

Die symbolischen Figuren sind hier von Bedeutung; sie zeigen uns deutlich, inwieweit der Ausdruck der Frömmigkeit sich in seinen Formen noch der Ideen und der Bildung des polytheistischen Heidentums erinnerte. Palme, Taube und selbst der Anker sind christliche Symbole, aber daneben gehen Orpheus- und Psychebilder her, die Unsterblichkeit bedeuten; auch der Phönix, aus dem Clemens Alexandrinus zuerst den Typus des Wortes machte, „das unsere Leidenschaft durch die himmlische Harmonie seiner Stimme bändigt", sowie Odysseus mit den Sirenen, deren Bedeutung ähnlich sein wird, fehlen nicht. Nirgends ist der Volksglaube noch durch spekulativ-christologische Begriffe beeinflußt, die er leicht in symbolische Vorstellungen hätte umsetzen können. Welchen reichen Stoff zur bildlichen Darstellung hätte nicht Christus, der Grabesüberwinder, auf den Wolken einherfahrend und heimkehrend in den Schoß der Gottheit liefern können, wäre damals das fromme Gefühl der Gemeinden schon von der spekulativen Christologie durchdrungen gewesen! Diese war ja natürlich vorhanden, aber mehr in den Büchern der Gelehrten als im Schoße einer Volksreligion, die am guten Hirten noch genug hatte.

Immerhin wäre es verkehrt, einzig die Theologen für die christologische Wandelung verantwortlich zu machen, die zur Anbetung Christi führten; vielmehr gehen neben diesem theologischen Einfluß andere her, die in gewisser Beziehung ihnen vorauseilten und sie vorbereiteten, ich meine von seiten der eigentlichen Frömmigkeit und ihrer Erfahrungen. Es ist durchaus nicht verwunderlich, einem Beitrag der Volksreligion zu dieser Frage zu begegnen. Der erste Eindruck des neuen Glaubens war unermeßlich; Christus, der Mittelpunkt und Gegenstand des Glaubens wurde gepriesen; schon hatten einige, später kanonisierte Schriften ihn zum Range des Herrn erhoben, der zwar Geschöpf blieb, aber an Würde allen anderen überlegen war, selbst den heiligen die Himmel bevölkernden Engeln. Ist es dann seltsam, wenn die fast ganz aus bekehrten Heiden und Leuten aus dem Volk bestehende Christengemeinde in die neue Religion einige Reste der alten polytheistischen Anschauungen

herübernahmen? Zu einer Zeit, wo die göttliche Verehrung der Kaiser so leicht Eingang in die öffentliche Meinung fand, hatte die Vergottung nichts Ungewohntes. Die Geschichte, soweit sie uns bekannt ist, bietet uns hier keinerlei Stütze, denn die christiani haben entschieden den Kaiserkult abgelehnt und starben lieber, ehe sie in diesem Punkte nachgaben. Es ließe sich höchstens behaupten, daß die griechische Welt jene Bedenken bei der Kreaturvergötterung nicht kannte, wie sie den jüdischen Monotheismus auszeichneten. Der Ebionitismus, der schließlich nur eine Weigerung der christlichen Gemeinden Palästinas ist, dem Heidenchristentum in seiner christologischen Entwickelung zu folgen, böte vielleicht diesen Erwägungen einigen Halt. Unsere Quellen sind aber zu unsicher, um hierauf Häuser zu bauen; die einfache Erwähnung mag genügen.

Die christliche Frömmigkeit allein ist zur Erklärung der kommenden Wandelungen ausreichend. Die Erlösten und Erwählten fühlen sich mit einer zu himmlischem Ruhme erhobenen Person in Gemeinschaft, an die sie ihr neues Leben knüpfen und von der sie innere Erleuchtung empfangen. Was ist also natürlicher, als daß selbst ohne tiefe Spekulationen über das Verhältnis von Vater und Sohn und deren Wesen, der Seelenkönig mit dem Mantel des Göttlichen umkleidet wird, um so mehr, als diese Kategorie, wie wir eben sahen, unendlich dehnbar ist. Je größer die Liebe zu Christus, je tiefer sein Einfluß, desto mehr ragte seine Person über alle anderen hervor; diese seine Bedeutung fand in der Vergottung den natürlichen Ausdruck.

Plinius der Jüngere sprach gegen den Anfang des 2. Jahrhunderts von den zu Ehren Christi „als einem Gott" gesungenen Hymnen. Dieser gebildete Heide dachte sich also diese Loblieder als Ausdruck der Verehrung, wie man ihn auch Apollo oder Artemis zolle. Die neue, nach dem kaiserlichen Recht noch verbotene Religion führt eine neue Gottheit ein. Hatte Plinius mit seinem Eindruck recht? Waren die Hymnen bloße Anrufungen oder verstiegen sie sich zur Anbetung? Er wäre zu einer Entscheidung nicht imstande gewesen und, da jene urchristlichen Gesänge vollständig verschwunden sind, ist auch uns ein sicheres Ur-

teil unmöglich. Er könnte ja recht haben, wenn man den Analogieen sicherer Zeugnisse Glauben schenken darf, die allerdings in merklich spätere Zeit fallen.

Eusebius hat uns in bruchstückweiser Form, die jedoch im wesentlichen Richtiges zu bieten scheint, einen Brief der smyrnäischen Gemeinde an die philomelische aufbewahrt, der das Martyrium Polykarps behandelt. Dieser Brief scheint nicht viel älter als das Ereignis selbst. Wir finden darin die Stelle: „Christum beten wir an, weil er Gottes Sohn ist, während wir die Märtyrer, die es würdig sind, als Jünger und Nachfolger des Herrn verehren" (Kirchengeschichte IV, 15). Der Kontext läßt über die Bedeutung dieser Aussagen keinerlei Zweifel; er erzählt, daß der Statthalter die Auslieferung des Märtyrerleichnams verweigerte, weil man seine göttliche Verehrung meiden wollte (ἄρξωνται σέβειν) und zur Beseitigung dieses Irrtums formuliert der Brief das angeführte Prinzip. Man scheidet also die ἀποθέωσις deutlich von der Christo, nicht weil er ein Heros, sondern weil er Gottes Sohn war, gezollten Anbetung.

Wenige Jahre später bestätigt Celsus diesen Gedanken, indem er die Christen des Polytheismus anklagt, ein Prinzip übrigens, das er als echter Römer selbst nicht verwarf. „Der Glaube", schreibt der mächtige Feind der Christen, „nötigt sie, Christum für einen Gott anzusehen." Und an anderer Stelle: „Wenn die Christen nur Gott allein dienten, könnten sie sich vielleicht mit vernünftigen Gründen rechtfertigen, aber sie erweisen einem Menschen ein Uebermaß von Ehren, der gestern noch von dieser Welt war, und sie glauben Gott nicht zu beleidigen, indem sie seinen Diener in ihrem Kultus verehren. Beweist man ihnen, daß Jesus nicht Gottes Sohn sei, sondern Gott der Vater aller Menschen ist und allein angebetet werden soll, so lassen sie dies nur mit dem Vorbehalt gelten, den Stifter ihrer Sekte ebenso göttlich verehren zu dürfen. Wenn sie ihn Gottes Sohn nennen, wollen sie damit nicht Gott, sondern Christum ehren" [1]).

---

[1]) E. Pelagaud, Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant. Paris 1889, S. 370.

Diesen Erwägungen entgegnete später Origenes: „Celsus irrt mit der Behauptung, wir beteten neben Gott auch seinen Diener an. Nur einen Gott und einen Gottessohn beten wir an, Gottes Wort und Ebenbild, das wir ehren, so gut wir durch seinen eingeborenen Sohn vermögen." „Auch dem Wort", fährt er später „bringen wir Gebete dar" [1]). So bestätigt er die bestehende Praxis und damit ein Gefühl, das in den Gemeinden mehr und mehr wuchs, obwohl Origenes persönlich eine augenscheinliche Vorliebe für das Gott im Namen Christi nach der alten Sitte dargebrachte Gebet äußert.

Dieser Thatbestand zeugt doch von einer Wandelung in den Frömmigkeitsformen seit der Mitte des 2. Jahrhunderts. Der Einfluß des neuen Gottesdienstes, die Größe des Werkes Christi an den Seelen rechtfertigen diese Neuerung. Für das Denken aber, wenn nicht gar für das religiöse Gefühl, schuf eine Anbetung Christi neben Gott doch eine Schwierigkeit, die eine theoretische Darlegung verlangte; man hätte sie ja leicht in dem Omnideismus der Zeit gefunden. „Je mehr Rom sich entwickelte", sagt Augustin [2]), „hielt es eine Vermehrung seiner Götter für notwendig." Die Staatsvernunft, selbst bei einem Volk von Eroberern, erklärt diese Erscheinung nicht allein. Ohne Formulierung bestimmter Dogmen war doch in der griechisch-römischen Religion das Prinzip der göttlichen Einheit nie verkannt; diese Einheit teilte sich nur in verschiedene Strahlen, die die Spezialgottheiten bildeten. Die platonische Dämonologie hatte ihr eine höhere Form verliehen, die auf die Gebildeten verführend einwirkte. Jovis omnia plena sagen ja die Dichter. Divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta schreibt Seneka [3]). Das Christentum hatte dagegen von der Synagoge einen ganz anderen Gottesbegriff geerbt; sein strenger Monotheismus, sein von der Welt unterschiedener Gott hindert es, ohne Zögern diese Bahn zu betreten. Wenn also die Frömmigkeit Christum auf die Höhe einer angebeteten Gottheit erhob, so mußte eine diese Gegensätze versöhnende Rechtfertigung gefunden werden.

[1]) Origenes, Contra Celsum VIII, 12, 13.

[2]) De civitate Dei III, 12.

[3]) De beneficiis IV, 7.

Das ganze Problem steckt in der Lösung dieser Antithese, um die sich die praktische Religion nicht kümmert, aber die das Denken stellt. Der in die Kirche durch das vierte Evangelium eingeführte Logosbegriff lieferte in seiner umbildenden Fortentwickelung den für diese Aenderung fruchtbaren Boden.

Justin der Märtyrer stellt meines Wissens zum erstenmal die beiden Aussagen nebeneinander: τὸν Θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν, ein von ihm als μεγίστη ἐντολή [1]) gefaßtes Prinzip für die Christen, „die Gott allein anbeten" und andererseits die Erklärung, daß Christus προσκυνητός sei. In seiner Auseinandersetzung spielt der Schriftbeweis und die Deutung der Weissagungen eine große Rolle; die Lösung des scheinbaren Widerspruchs finde sich aber im Logosbegriff selbst. Mehrmals verwendet er dieses Wort wie Θεός als Bezeichnung Christi. Der Ausdruck gewinnt bei häufiger Verwendung an Schärfe und Bestimmtheit. Man hält zwar an der geschöpflichen Natur und der innerhalb der Zeit erfolgten Zeugung des λόγος fest, aber betont dabei doch sein göttliches Wesen. Nach Justin ist er — ein charakteristisches Bild! — einer an einer anderen entzündeten Flamme gleich; er ist gleichen Wesens mit dem Vater, der wieder eine andere Natur hat, als die Welt. Gott ist ὁ ὄντως Θεός, der Logoschristus dagegen γέννημα τοῦ Θεοῦ; das Universum fällt unter die Kategorie des ποίημα. Diese Auffassung der Sache, wie sie offenbar der Zeitphilosophie nahe verwandt ist, findet sich bei sämtlichen Apologeten wieder. Das Wort ist ihnen Gedanke und Kraft zugleich, ein unentbehrliches Verbindungsglied zwischen Gott und Welt, Offenbarung, Hervortreten Gottes ebensowohl, als dieser offenbarte Gott selbst. Das göttliche Wesen des Logos, wie es seiner Natur nach vom Weltwesen unterschieden ist, wird durch den Ausdruck Θεὸς ἐκ Θεοῦ gut erklärt; andererseits behauptet man mit gleicher Entschiedenheit seinen persönlichen Charakter, sein individuelles Bewußtsein. Insofern ist er schon Θεός, aber ἀριθμῷ ἕτερόν τι, und man nennt ihr Θεὸς ἕτερος oder δεύτερος [2]). Diese Eigenschaften besitzt das Wort seit seiner Zeu-

[1]) Editio Otto, Apol. M. Cap. XVI u. XVII.

[2]) Harnack, D.-G. I, 448. Vgl. Dialogus cum Thryphone 62 11. ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν κοιημάτων. — Siehe

gung; Emanation möchte ich es nicht nennen, denn diese Bezeichnung wäre den von den Schriftstellern angewandten Vergleichen, zum mindesten ihrer Absicht, zuwider. Fuit tempus, meinte später Tertullian, cum patri filius non fuit.

Leicht lassen sich die Beweggründe dieser transszendenten Spekulation erkennen, die zu der uns bekannten kosmologischen und soteriologischen Christologie führen, wie sie dem Zeitgeist genau entspricht. Die griechische und die ihr verschwisterte alexandrinische Philosophie sind auf einer Antithese aufgebaut: Gott auf der einen Seite, der Unerreichbare, Unbegreifliche, Unergründliche, die Welt oder die unvollkommene minderwertige Materie auf der anderen Seite des Abgrunds, der doch einmal ausgefüllt werden muß, da eine Beziehung zwischen Gott und Welt nicht fehlen darf. Diese Problemstellung ist der griechischen Philosophie mit der christlichen Spekulation und dem Gnostizismus gemeinsam; alle drei Strömungen haben von dem Logosbegriff, den sie in verschiedener Weise ausdrückten und ergänzten, die gesuchte Lösung erwartet; das johanneische Evangelium hatte ihm erst jene sittlich-religiöse Kraft verliehen, welche die Betrachtung Christi seinem Verfasser geschenkt hatte. Das in Jesus von Nazareth fleischgewordene Wort wird der Ausdruck der vollkommenen, in der Person des Nazareners vollzogenen Gottesoffenbarung. Die johanneische Konstruktion ruht auf rein praktischen Grundlagen und Bedürfnissen. Anders bei den Apologeten, die dem philosophisch-konstruktiven Interesse die erste Stelle einräumen; sie bearbeiten ein Denkproblem und wollen nachweisen, daß das Christentum und seine ihnen so teuern Lehren die wahre Philosophie sei und daß der Wahrheitsgehalt heidnischer Weisheit der Offenbarung zu verdanken ist. So wird das ganze Interesse begreiflich — von den geschichtlichen Umständen, die sie zu dieser Aufgabe veranlaßten, einmal abgesehen — das sie an der Ausbildung der Logoslehre hatten. Der Logoschristus wird Gott spekulativ näher gerückt und mit ihm unter der Kategorie des Göttlichen in einer

---

auch Paul Ludwig, Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr. Jahrb. prot. Theol. XVI, 4 und XVII, 1.

metaphysischen Einheit zusammengefaßt, die die früheren Jahrhunderte noch nicht kannten. Was fehlte diesem Logos (= Christus) noch, um bei der Unterscheidung der Personen die volle Gottheit zu besitzen? Was fehlt ihm, um nicht nur vom Standpunkt des religiösen Gefühls, sondern auch unter dem Gesichtswinkel der spekulativen Vernunft die absolute Anbetung zu verdienen? Nur eine, letzte, notwendige Eigenschaft: die Ewigkeit.

Nicht Tertullian hat unter den antignostischen Vätern, die das Erbe des Apologeten übernahmen und vermehrten, die Entwickelung vollendet. Sein lateinischer, praktisch und organisatorisch gerichteter Geist wird nur die Terminologie schaffen — gewiß schon eine große Aufgabe — die die spätere Orthodoxie verwertete. Hier liegt das ganze Geheimnis der Widersprüche und ihrer Synthese. Die Einheit differenziert sich zur Mehrheit, ohne dabei, wie man meint, die innerliche Einheit preiszugeben. Der Sohn steht zum Vater in dem Verhältnis des Flusses zur Quelle, des Baumes zur Wurzel, des Strahles zur Sonne [1]), wie die mit anderen Namen unterzeichneten Bilder lauteten, die später die Anklage auf emanatistischen Gnostizismus hervorriefen. Dieses organische Verhältnis erklärt nun auch den Sohnesnamen, der denselben Gedanken auf die denkbar natürlichste Weise ausdrückt: es verleiht dem Sohne mit dem Vater gleiche Macht, da beide von identischer göttlicher Substanz sind. Man sieht, wie die Wesenseinheit deutlicher wird und schärfer hervortritt; aber das aus diesen Vorbedingungen logisch zu entwickelnde Prädikat der Ewigkeit kommt noch nicht, es wird sogar geleugnet. Warum läßt sich kaum sagen; wir haben hier nur einen neuen Beweis, wie groß der Abstand zwischen deduktivem Denken und eigentlicher Religion ist. Diese sträubt sich in ihrem innersten Wesen vor dem Betreten dieses Weges zu der geistigen Harmonie, an der ihr wenig genug liegt; sie ist ihr fast eine fremde Macht, der sie nur nach langem Widerstande weicht.

Irenäus von Lyon thut jetzt den großen Schritt; zwar nicht als der Philosoph, der in der Konsequenz des Denkens

---

[1]) Apol. 21.

Friede und Licht sucht, sondern als der Autoritäts- und Kirchenmann, der Christum in eine Höhe hebt, wo gnostische Einflüsterungen nicht mehr vernommen werden. Er glaubt nicht nur mit Tertullian an die Einheit der Substanz, sondern spricht zuerst — wenn ich nicht irre — deutlich von dem ewigen Dasein des Wortes oder des Sohnes: Semper coëxistens filius patri; olim et ab initio semper revelat patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus quibus vult revelari deus — non tunc coepit filius dei existens semper apud patrem.

Muß schließlich noch ein Antignostiker genannt werden, der im Grunde genommen der bewunderungswürdigste und tiefste Gnostiker ist? Origenes scheint von der eingeschlagenen Richtung abzuweichen; seine Christologie ist höchst individuell und in einigen ihrer Behauptungen so unsicher, daß Orthodoxe und Arianer sich später mit einem gleichen Schein von Wahrheit auf ihn berufen konnten. Christus ist der Logos, aber die Identifikation ist nicht vollkommen; Subjekt und Attribut bilden keine vollkommene Gleichung. Jesus hat eine besondere Individualseele, in der das Wort Wohnung nahm, die das Wort vergöttlichte und — mit Hilfe eben jener Seele — den Körper reinigte, der zu sehr in der Materie gefangen war, um den direkten Einfluß des Logos zu verspüren. Dieser ist übrigens eine Kraft, persönlich zwar, aber doch zu absolut, um in dem engen Rahmen einer begrenzten Individualität wohnen zu können; auch hat das in Jesu menschlicher Seele wohnende Wort seine Thätigkeit in der Welt und im Himmel nicht aufgegeben und sich nicht ganz lokalisiert. Bekanntlich zerriß die Kirche diesen Gedankenfaden, der schließlich seiner natürlichen Richtung nach zu ganz anderen Schlüssen geführt hätte, als sie das Nizänum formulierte. Dafür hat sie aber auch die auf das Wort bezüglichen Definitionen des alexandrinischen Meisters in ausgiebigster Weise sich zu eigen gemacht, wenigstens läßt sich das von allen auf die transzendente Christologie und die Ausbildung des Dreieinigkeitsdogmas bezüglichen Aussagen behaupten. In der That hat Origenes die Begriffe von der göttlichen Substanz und der Ewigkeit des Logos vervollkommnet und vertieft, indem er ihnen eine vom Gnostizismus recht verschiedene Grundlage

schuf. Wenn das Wort δεύτερος Θεός ist, muß es auch vom Standpunkt des überlegenden Denkens aus ewig sein. Irenäus hat das schon geahnt, Origenes die ausgeprägte Formel geliefert; die Wesenseinheit des Göttlichen kann nicht unwandelbar sein, noch im strengen Sinne verstanden werden, wenn sie sich in mehrere Personen spaltet. Sie bedarf der dem Leben eigenen Beweglichkeit; das den Vater mit dem Worte einende Band muß eine organische Beziehung sein. Der Zeugungsbegriff, den man anderswo schon im Keime entdecken kann, rechtfertigt diese Forderungen. Diese Anschauung bietet überdies noch einen anderen wesentlichen Vorteil; sie bricht — und damit ist nicht gesagt, daß Origenes ihr immer und überall treugeblieben sei — mit den gefährlichen Klippen des Emanatismus, von dem frühere Theorien durch ihre wenig scharfe Fassung recht bedroht waren. Diese Zeugung ist allerdings kein zeitlicher Akt; Origenes wird nicht mehr mit Tertullian behaupten: Fuit tempus, cum patri filius non fuit, sondern er wird dieses Verhältnis von Vater und Sohn als eine beständige Thätigkeit begreifen. Nicht nur das Wort ist von Ewigkeit da, auch seine Daseinsbedingung ist eine ewige Zeugung. Vor der Zeit, in der Zeit lebt es so, wie von einem Gesetz regiert; der Vater erzeugt es unaufhörlich, projiziert es darf ich Origenes zuliebe nicht sagen. So wird der Logos vom kosmologischen Standpunkt aus — von dem ja das Erlösungsmoment betrachtet werden muß — die Zentralstelle, der Gedankenherd aller zum Dasein berufenen Ideen. Er ist wie ein ewig lebendiger, thätiger, fruchtbarer Keim, aus dem das geschaffene Weltganze hervorgeht. Der Bindestrich sozusagen zwischen dem vermittlungslosen Absoluten und dem Relativen, zwischen Gedanke und Thatsache, Geist und Materie. Gewiß weist Origenes Stellen auf, die diesem Standpunkt völlig fern stehen und der früheren Auffassung des geschaffenen Wortes sich nähern. Trotzdem ist aber doch der zuletzt entwickelte Gedankengang dem tiefen Bett eines Stromes zu vergleichen, das der große Gelehrte für spätere Zeiten grub. Die Kirchenlehre hat sich ihm teilweise angeschlossen und lenkte die alexandrinischen Nebenflüsse in jene Richtung.

Auf diesem Standpunkt der Entwickelung ist die theozen-

trische Christologie schon im Besitz aller zur spekulativen Rechtfertigung der absoluten Anbetung Christi geeigneten Elemente, die nun einfach zur logischen Konsequenz der aufgestellten Prinzipien wird. So hat sich Christus durch die oben skizzierten Phasen hindurch der sogenannten wesenhaften Gottheit genähert: zuerst geschaffener und schaffender, erlösender Mittler, Θεός im weiten Sinne alles übermenschlichen Lebens, identisch mit dem Logos, notwendiges Bindeglied zwischen Gott und Mensch, aber letzterem durch seine Natur als Geschöpf besonders nahe — trennt er sich vom Menschen, wird zum Gott erhoben, wird göttliches Wesen und Substanz im Gegensatz zu irdischem Wesen und irdischer Substanz, unendlich in seinen Beziehungen zum Endlichen, ungeschaffen, ewig, und unzeitlich gezeugt. Εἷς Κύριος, μόνος ἐκ μόνου nennt ihn am Ende des 3. Jahrhunderts Gregorius Thaumaturgos, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργὸς, σοφία . . . περιεκτικὴ, δύναμις ποιητικὴ, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς, ἀόρατος ἀοράτου, ἄφθαρτος ἀφθάρτου, ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου.

Auf dieser schwindelnden Höhe ist es auch am Platz, Christum als Gott selbst anzubeten. Der Unterschied der Personen verschwindet in der Einheit ihres Wesens. Christus geht in dem Absoluten auf, allem Menschlichen entrissen, wenigstens für das logische Denken. Fast ist der Kreis geschlossen.

Vor der Schilderung dieses Ausgangs sei nur ein Wort über die Anfänge dieser Gedankenbildung beigefügt, die in der Geschichte zu den wunderbarsten Ereignissen gehört. Aus dem Bisherigen wird der aufmerksame Leser die Ursachen der transzendentalen Entwickelung leicht auf zwei zurückführen können, ich meine den religösen und den philosophischen Faktor.

Religion ist Leben und die schöpferische Macht ist deshalb eine ihrer wesentlichsten Eigenschaften. Der Glaube an den erlösenden Christus stärkt sich an dem von ihm ausgeübten unvergleichlichen Eindruck und hat das Bedürfnis nach Erhöhung seines Objekts, das nur eine Person sein kann, mit der der Jünger in lebendige Gemeinschaft tritt; diese Person wiederum muß in ihren Eigenschaften den Wirkungen entsprechen, die sie er-

zeugte. Diese Aussage ist, trotzdem es so scheinen mag, kein Erzeugnis vernünftigen Nachdenkens — die wirkliche Religion überlegt nicht viel — sondern stammt aus dem Gefühl und ist oft das Gegenteil dessen, was wir vernünftig nennen. Harmonie und Gedankenklarheit ist der Frömmigkeit letzte Sorge und so begreift sich, daß ihre Vorstellungen um so höher sind, je energischer sie ist. So verstanden ist die Erhöhung der Person Christi nicht nur das schönste Ehrenzeugnis für seine Person, sondern auch der Beweis seiner unvergleichlichen Macht und der Wirklichkeit seines Heilswerks.

Aber auch für das Christentum wie für jede andere Erscheinung der Weltordnung kam die Zeit, wo der Geist das Gefühl überwältigte; er giebt sich Rechenschaft und untersucht die Gründe des Gefühls. Nur die Allgemeinbegriffe jeder Geschichtsperiode geben uns Kunde von solcher spekulativen Analyse; durch sie erfaßt und systematisiert das Denken die geistigen Eindrücke. In den ersten Jahrhunderten der Kirche bot nur in dem gegebenen historischen Milieu die griechische Philosophie — im weitesten Sinne verstanden — diese Kategorien dar, was man beklagen kann. Die Kirchenlehrer verwandten sie zur Lösung ihres Problems und versuchten die Erklärung und den spekulativen Beweis für Christi Größe. Ihre Antwort war nicht die denkbar beste: sie wirft neue Fragen auf, statt die alten zu lösen.

Der Gnostizismus hat auf die bisher verwandten Methoden eingewirkt; er war der große Faktor der christologischen Spekulation; die Formeln der Kirchenväter sind zu einem sehr großen Teil Antworten auf die Ketzer. Mit ihren Vermittlern, die das Zusammentreffen des heiligen Geistes mit der Materie stufenweise vor sich gehen ließen, hat ein Basilides und Valentinus die eigenartige Größe des Erlösers recht in Gefahr gebracht. Zu ihrer Sicherung und Erklärung bedienten sich die Väter gar manchmal gnostischer Waffen. Die Herrschaften, Mächte und Aeonen ließen sie beiseite, um die dem Nachdenken wertvollen Elemente für den Logos allein aufzusparen. So wird das Wort Christus der metaphysische Ort, in dem sich Gottheit und Menschheit begegnen, wo Gott mit dem Menschen und der Welt zu-

sammentrifft; über solcherlei Spekulationen lassen sich recht verschiedene Urteile fällen. Uns läßt der geschichtliche Verlauf zu der Ansicht kommen, daß sie in dem gegebenen Milieu, im Schoße der Zeitströmungen, trotz der fremden, durch sie in das Evangelium gedrungenen Elemente in vieler Beziehung die Originalität des Christentums retteten und die spezifische Würde Christi wahrten.

Diese Auffassung der Sache zieht uns wohl kaum noch den Vorwurf zu, die große Bedeutung der griechischen Gedankenwelt an einem Hauptpunkte der christlichen Entwickelung zu verkennen. — Aber der Zirkel ist immer noch nicht geschlossen. Die oben geschilderten Anschauungen haben bei ihrer Definition des Logos doch nicht genügend die Beziehung zwischen dieser Hypostase und Jesu Christo hergestellt. Außer bei dem wenig systematisch veranlagten Irenäus ist das beherrschende Interesse kosmologischer Art und die soteriologische Seite der Sache bleibt im Dunkel. Erst Athanasius hat dieser Forderung zwar noch nicht genügt, aber doch den Knoten geschürzt, die Maschen des Netzes verbunden und die Identifikation des ewigen Worts mit dem Erlöser endgiltig und vollkommen hergestellt. So kommt Jesu menschliche Natur durch einen mehr ontologischen als ethischen Fortschritt zu der göttlichen, deren Attribute sie sich aneignet. Das große philosophische und zugleich religiöse Problem der Zeit hat auf eine Hauptfrage, von der alles Uebrige abhängt, eine Antwort erhalten. Der mit dem Vater substantiell eins gewordene Sohn ist wahrhafter Gott als besondere Einzelhypostase; er ist nicht mehr Gott zweiten Ranges. Alle Eigenschaften des Vaters, auch seine οὐσία besitzt er; nur ist er als ὁμοούσιος doch nicht der Vater selbst, der als das allein ungezeugte Prinzip die subordinatio Christi rettet.

Das Nizänum kann jetzt kommen; alle Gegenströmungen: die Adoptianer, Paulus von Samosata, die Sabellianer sind unterdrückt. Selbst Arius, die späte Frucht eines subtilen Gnostizismus, bricht unter der erdrückenden Logik der Orthodoxie zusammen. Jetzt darf und muß es heißen: „Christus perfectus deus et perfectus homo, ganz vollkommener Gott, ganz voll-

kommener Mensch, ungetrennt, eine Person, der eingeborene Sohn, das ewige göttliche Wort."

Dieser Christus muß angebetet werden; diese Ehre kann man ihm nur weigern, wenn man sie Gott selbst nicht mehr zuerkennt. Wie man die Worte der Formel auch deuteln mag, man kann doch nur durch Umgehung der Logik die Prinzipien des Athanasius abschwächen; er hat die inneren Gründe der absoluten Anbetung Christi angeführt. Die Geschichte kennt meines Wissens keine Anschauung, die, bei Voraussetzung der Anbetung, den großen Bischof hätte meistern wollen. Jedenfalls werden die modernen Kenotiker ihm nicht ebenbürtig sein, deren schillernder Theologie nur die Thatsache als Entschuldigung dient, daß sie dem Uebergang zu unserer historisch verfahrenden Christologie hat dienen können.

Athanasius, was er auch dazu sagen mag, vernichtet die menschliche Natur Christi; die Kenose zieht die göttliche mit in den Abgrund.

Es ist nicht unwichtig, auf den Preis zu achten, den der Kirchenvater und seine Zeit für ihre Lösung des Problems haben zahlen müssen; nur Einiges sei hervorgehoben.

Christus hat zunächst den geschichtlichen Boden verloren. Sein Erdenleben ist nichts mehr, kann nichts mehr sein, denn die ganze nachnizänische Christologie ist unheilbar doketisch.

Dann ist Christus aus dem Reiche sittlichen Lebens verbannt worden, um die Beute der Spekulation zu werden. Dazu hat, wie die Dogmengeschichte beweist, die Erlösung den Charakter eines kosmologischen Prozesses erhalten, trotz der Gegenabsicht des Athanasius. Die Frömmigkeit des Mittelalters, deren Studium unter diesem Gesichtspunkte lohnend wäre, hat die Folgen dieser Lehre verspürt. Sein Erlöser ist nicht mehr der gute Hirte, der sanfte, milde König, sondern ein mächtiger Herr. Der Himmel wird schließlich nur noch unter dem Schutze der Jungfrau und der Heiligen gesucht.

Schließlich hat dieses System in heldenmütiger Weise die Widersprüche zu Dogmen erhoben, die Einheit der Personen und ihre Mehrheit festgehalten, Menschheit und Göttlichkeit, die in den

Schulen der Zeit als These und Antithese nebeneinanderstanden, im vollen Umfang behauptet. Eine doppelte Bürgschaft bot die Festhaltung an diesen Widersprüchen, aus denen nun ein Gegenstand des Glaubens, ja eine unerläßliche Bedingung der fides salvifica gemacht wurde. Zunächst wirkte das Geheimnisvolle, das in der öffentlichen Meinung alle unbequemen Frager verstummen läßt und allen Untersuchungen Halt gebietet, aus denen ein Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft entstehen könnte; zweitens ist es Roms Autorität, gegen die keine Macht des Zweifels aufzukommen vermag. Diese Anschauung ist der Keim des Katholizismus; die Zweinaturenlehre mit ihrem Zubehör, dem Anbetungsglauben, ist ein prinzipiell katholisches Dogma, das logischer Weise noch zu dem Ave verum corpus kommen muß — so sicher die Flüsse sich ins Meer ergießen.

III.

Läßt sich nun die Anbetung Christi in dem einzig logischen athanasianischen Sinne halten und verteidigen? Gewiß, unter der Bedingung, daß man die Grundlage seines Systems nicht antastet, ich meine den Gegensatz des göttlichen und menschlichen Wesens, die wesenhafte Verschiedenheit Christi von denen, die er sich nicht scheute, seine Brüder zu nennen. In unseren Tagen darf man doch vielleicht fragen, was wohl eine von Gott geschaffene Substanz sein soll, die nicht göttlich ist; das verträgt sich doch nicht. Zudem haben wir durch unsere unvollkommene Wissenschaft, die ja gewiß eine Schule der Demut ist, doch gelernt, Gott nicht mehr als Substanz zu fassen. Jesus selbst, wenn sein Zeugnis hier etwas gilt, lehrte uns, ihn unseren Vater zu nennen und er hat mit einem Schlage Gott mit ethischen Kategorien zu erfassen gesucht. Eine weitere Ausbildung der metaphysischen Gedanken würde uns zu der Behauptung führen, wir seien von göttlicher Substanz, was ja wohl der etwas anders gefaßte Gedanke einiger Griechen wie des alten Paulus von Tarsen war, anderer Namen nicht zu gedenken.

Unter diesen Bedingungen gewinnt die historische Frage ein anderes Aussehen. Unter dem Einfluß von Faktoren, die hier zu

erwähnen überflüssig ist, wurde sie anthropozentrisch. Statt mit den ersten Jahrhunderten den Ausgangspunkt von der transzendentalen Gottheit zu nehmen, hält sie sich an den geschichtlichen Christus und durchforscht sein Seelenleben, sein Werk und die Natur seines Einflusses. Diese geschichtliche Christologie hat heute zwar verschiedene Formen angenommen, sie findet aber ihr Gemeinsames in dem Satze: Christus war ein wahrer Mensch im vollen und scharfen Sinne des Wortes und von diesem Menschsein aus muß seine Gottheit verstanden werden. Hier liegt der Keim einer späteren vollen Uebereinstimmung.

So erhebt sich die Frage, die uns hier beschäftigte, von Neuem: Ist die Anbetung im Vollsinne des Wortes eine dem Erlöser zukommende Ehrenbezeugung? Ist das Wort der Idee adäquat?

Hermann Schultz bejaht diese Frage in seinem klassischen Buch: „Selbstverständlich kann man ihn nicht als Menschen nach seiner sittlichen und historischen Seite anbeten, wie er sich uns Gott gegenüber offenbart. Schon die vorreformatorische scholastische Theologie behauptete, daß Christus seiner menschlichen Natur nach ὑπερδουλία und keine Anbetung verdiene. Wir würden einen ähnlichen Gedanken anders ausdrücken: Wenn wir Christus nicht als Gott betrachten, sondern vom ethischen Standpunkt aus als menschliches Individuum, so ist er gewiß Gegenstand unserer hohen Verehrung, aber anbeten dürfen wir ihn nicht, denn außer und neben Gott soll niemand angebetet werden. Religiös betrachtet aber, als Gottesoffenbarung und somit als Gott selbst und nicht mehr im Gegensatz zu ihm, sehen wir uns genötigt, ihn als die Menschenpersönlichkeit, in der die gläubige Gemeinde Gott besitzt und außer der sie ihn im christlichen Sinne nicht besitzt, anzubeten. In diesem Fall beten wir ihn nicht neben Gott, sondern in Gott an. Wir können unseren himmlischen Vater nur in Christo anbeten, in dem er nach seinem barmherzigen Willen gefunden sein will. Wenn die Kirche Jesum anbetet, so gilt das nicht dem Menschen Jesus, sondern Gott, der sich ihr menschlich erschließt. Die Kniee, die sich vor ihm beugen, thun es zur Ehre Gottes des Vaters (Phil 2 6ff.). Wir rauben nicht dem ewigen

Gott die ihm zukommende Ehre, sondern wir preisen ihn nach seinem Willen durch die Anbetung dessen, der in menschlicher Weise seine Liebe offenbart. Die fromme Ehrung des Erlösers und das Anrufen seines Namens ist also ein spezifischer Charakterzug der historischen Gemeinde (I Kor 1 2 II Tim 2 22). Gott kann man nicht in christlichem Geiste anbeten, ohne ihn in Christo anzubeten.

Diese Behauptung führt uns, richtig verstanden, zu der anderen, daß wir in einem und demselben Akt den Vater im Namen Christi und Gott in Christo anbeten[1])."

Die hohe Begeisterung, die diesen Abschnitt durchweht, ist ebenso unverkennbar wie die durch den Mund eines Theologen unser Herz rührende Frömmigkeit. Warum sollte er nicht den Anschauungen manches Lesers sehr zusagen, selbst unter denen, die den Athanasius mit einer mehr anthropozentrischen Frömmigkeit vertauschten? Aber ist diese Auffassung der Sache die richtige Analyse des religiösen Thatbestandes, die konsequente Folgerung einer ethisch orientierten Christologie, wie der des Göttinger Dogmatikers? Meine Hochachtung vor seiner Gelehrsamkeit, die mir schon manchmal zu besserem Verständnis verholfen hat, hindert mich nicht, in dieser Stelle das Beispiel eines alten Gleichnisses zu erkennen: den alten Lappen und das neue Kleid.

Die Begründung bleibe ich nicht schuldig: Die scharfe Scheidung der ethischen und der religiösen Seite der Erscheinungen deucht mir irrig und — besonders bei der Person Christi — auf die Dauer gefährlich. Ist doch die organische Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit zu organischer Einheit eine der Großthaten des Nazareners gewesen.

Führt es zweitens nicht zu merkwürdigen Konsequenzen, wenn man wie Schultz in einer experimentellen Christologie als Motiv der Anbetung Christi die unleugbare Thatsache anführt, daß wir in ihm die vollkommene Offenbarung des Vaters schauen? Eine Erwägung Pauli aus dem 14. Kapitel des ersten Korintherbriefs verhilft uns zu einem deutlicheren Ausdruck unseres Ge-

[1]) Die Lehre von der Gottheit Christi S. 106. — Siehe auch Johannes Weiß, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. Göttingen 1895, S. 156 ff.

dankens; er bekämpft dort die Ueberflutung der christlichen Gemeinde oder eines Teils derselben durch die sehr minderwertige Gnadengabe des Zungenredens. Er denkt sich dabei den Eintritt eines Profanen in die Versammlung, der nicht die verzückten Ausrufe eines Enthusiasten, sondern die vernünftigen und verständlichen Mahnungen eines Propheten hört und der sich dann vor Gott anbetend niederwirft (14 25). Warum? Weil er ergriffen ist und Gottes ὄντως ἐν ὑμῖν wirkende Kraft erkannt hat. Nach der Göttinger Logik müßten diese θεόφανοι — angebetet werden. Wie stände es aber erst mit all den Gläubigen, die zur Höhe Christi hinaufstrebend von göttlichem Hauche ergriffen wurden? Wie schließlich um jene ersehnte Endzeit der Geschichte, wo Gott Alles in Allem sein wird? Löst sich etwa jene Vollendungsperiode in gegenseitige Anbetung auf?

Gegen diese Folgerungen wende man nicht die begrenzte Unvollkommenheit unseres von dem Göttlichen nie ganz durchdrungenen Lebens noch die besonderen Funktionen Christi und seiner einzigartige Ausrüstung ein: die Anbetung ist nach der Meinung des Wörterbuchs und des allen gemeinsamen religiösen Gefühls eine Gott als dem Ursprung des von ihm abhängigen Alls gezollte Verehrung. So gefaßt bleibt auch das herrlichste Gotteswerk, die Krone und der Ruhm des Weltalls, unser Erlöser, in dem Bereich des Relativen, Abgeleiteten und ist Gott, dem allein Anbetungswerten, untergeordnet. Du sollst Gott deinem Herrn dienen und ihn allein anbeten; dieses Gebot ist weder mosaisch noch eigentlich jüdisch. Es enthält nicht den Gegensatz, sondern die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf oder, wenn man weniger scharfe Abstraktionen vorzieht, von Absolutem und Relativem, von Unendlichem und Endlichem.

Zweifellos ist die Anschauung eines Schultz und seiner etwaigen Anhänger ein Ausdruck des frommen Gefühls — das möchte ich nochmals betonen — aber wir sahen ja, daß die Frömmigkeit sich ihre Vorstellungen schafft und daß es niemand Wunder nehmen darf, wenn sie die Macht Christi bis zur Erweisung göttlicher Ehren übertreibt. Von dem Augenblick an, wo man die Vorstellung analysiert, sie mit unseren geistigen Errungenschaften

in Einklang zu bringen sucht, die von denen des 3. und 4. Jahrhunderts doch ziemlich entfernt sind, kann man sich mit einer so unklaren Lösung nicht mehr zufrieden geben. Die Religion ist eine Thätigkeit unseres Wesens, die fundamentalste meiner Meinung nach, auch bei ihren Gegnern; die Wissenschaft ist eine andere Art Thätigkeit. Mancher begnügt sich bei Problemen dieser Art mit zwei widersprechenden Antworten, der des Verstandes und der des Herzens. Wir gehen von dem Postulat aus, daß eine gläubige Theologie die besondere Aufgabe hat, zu jeder Zeit dem religiösen Gefühl den ihm entsprechenden Ausdruck zu geben, das heißt die Synthese, die Uebereinstimmung von Kopf und Herz zu suchen. In unserer geistig-sittlichen Umgebung ist die Anbetung Christi ein undeutlicher Begriff. Nach den soeben angestellten historischen Betrachtungen erlaube man uns, nachdem einmal der Anbetungsbegriff so streng und scharf wie möglich bestimmt ist, kurz die Gründe anzuführen, die unsere Behauptung rechtfertigen sollen.

Der erste scheint uns von großer ethischer Bedeutung; das Bedürfnis nach Klarheit und die Pflicht der Wahrheit gab uns ihn ein. Die theologische Apotheke besitzt einen nur zu reichen Vorrat von perikatalyptischen Salben, jenen frommen Sätzen, die in bester Absicht doch geeignet sind, mit ihren Formeln den Thatbestand zu verschleiern, statt ihn zu erhellen; solche Illusionen sind ebenso gefährlich für die Verkäufer wie für die Abnehmer. Sie scheinen viel zu sagen und sagen gar nichts; in konfessionellem Interesse suchen sie die Tradition zu rechtfertigen und verwerfen sie dennoch. Je mehr diese Scheu, den Problemen Auge in Auge gegenüberzustehen, wächst, desto mehr setzt sich die Kirche und ihre Theologie der gerechten Mißachtung aller Gebildeten aus. So braucht es doch nicht zu sein. Unsere nächstliegende Pflicht, wenn wir Theologie treiben wollen, muß doch offenbar eine Rechtfertigung unseres Glaubens sein, ein streng und sorgfältig geführter Nachweis seines vernünftigen Charakters.

Erinnern wir nur kurz noch daran, was diese Arbeit schon zu zeigen versuchte, daß die athanasianische Anschauung und mit ihr eigentlich die ganze theozentrische Christologie dem Vorwurf des

Ditheismus und Tritheismus[1]) ganz gut entging; das Einheitsband liegt in der Substanz, nicht in den Personen, die nur ihre Ausstrahlung sind. Wir betonen heute alle mit gutem Recht das persönliche Moment. Das Selbstbewußtsein wird der Herd der Einheit wie das Mittel zu ihrer Differenzierung. Jesus Christus ist eine Individualität, also von Gott unterschieden und insofern haben wir ein doppeltes Ich und, wenn man beide anbetet, auch eine doppelte Gottheit. Darüber kommt man nicht hinaus, ist man auch eigentlich nie hinausgekommen. Die Frömmigkeit hat aus besonderen Gründen abwechselnd Gott in Christus oder Christus in Gott aufgelöst; sobald sie aber die Selbstanalyse versuchte, konnten weder scholastische Spitzfindigkeiten noch die nebelhaften Offenbarungen eines gegen seine Natur nach Formeln suchenden Mystizismus das Hindernis beseitigen.

Jedenfalls — und in dieser Behauptung begegne ich mich vielleicht selbst mit meinen Gegnern, kommt jede anthropozentrische Christologie, die den geschichtlichen Christus zu ihrem Mittelpunkte macht, schließlich logischer Weise zum Verzicht auf die Anbetung, die nichts anderes als eine in religiöse Form gekleidete Aussage des Absoluten, der ersten leitenden Ursache ist. Ob man mit dem Arianismus, der in den Ländern französischer und englischer Zunge hie und da unter dem Mantel der Orthodoxie auftaucht, den Erlöser als ein ewiges Geschöpf ansieht oder ihn wie wir für den von Gott gewollten und Gott offenbarenden Menschen hält, der zu seiner Zeit und Stunde in der vorsehungsvoll geleiteten Geschichte auftaucht, kommt hierbei nicht in Betracht. Wenn Christus ein Geschöpf ist, so entspricht die Anbetung keiner seiner Eigenschaften; man gelangt zu ihr nur durch haarspaltende Unterscheidungen, die in den Thatsachen keinerlei Begründung finden,

---

[1]) Henri Bois, Der Dogmatiker von Montauban, scheut vor dieser Konsequenz nicht zurück. Als überzeugter Tritheist entscheidet er sich (Revue de théologie von Montauban, Januar 1895) für eine verschiedene Götter umfassende Gottheit, die eine viele Menschen in sich begreifende Menschheit zur Analogie haben soll. So dachte ganz korrekt und verständlich die alte Philosophie mit ihrer Unterscheidung einer göttlichen und menschlichen Substanz. Nur mit der Annahme dieses Gegensatzes ist die Auffassung Bois vereinbar.

wie sie Schultz und andere Denker vornehmen zu müssen glauben. Was soll ich nun auf die Behauptung antworten, er sei so groß, seine Autorität so erhaben, seine Herrschaft über die Menschenseelen so unvergleichlich und seine Macht so tiefgreifend, daß die Anbetung ihm als dem Seinsprinzip zukomme, daß wir Gott nur in ihm sehen und erfahren, daß er also wie Gott ist und unsere Anbetung gewissermaßen die Antwort der Seele auf diese heilige Erfahrung sei? Gewiß teile ich dieses Gefühl, aber mein Bewußtsein und mein Verstand machen Halt vor der aus ihm gezogenen Folgerung, denn richtig verstanden und konsequent entwickelt liefert sie genügenden Grund zur Anbetung anderer Personen, die zwar an Bedeutung Jesu unterlegen aber von gleicher Natur sind, der Himmel ist für die Jungfrau und die stellvertretenden Heiligen geöffnet, alle Vergottungen sind dadurch gerechtfertigt und es steht obendrein die Auswahl frei. Immer komme ich wieder auf mein ceterum censeo zurück: Du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen. Gott allein die Ehre; Christus ist der Herr zur Ehre Gottes des Vaters.

Welcher Art ist nun unser Verhältnis zum Erlöser? Was charakterisiert das Wesen dieser Gemeinschaft des Gläubigen mit seinem Herrn, die die Eigenart des Christentums ausmacht? Die urchristlichen Schriftstücke bringen uns diese Gedanken, die ihre Kraftquelle sind, wieder in Erinnerung. Sie reden vom Glauben, nicht von der Anbetung. Jesus von Nazareth fordert seine Jünger zur Nachfolge, nicht zur Anbetung auf; Christus ist der Gegenstand des Glaubens und nicht der Anbetung[1]).

In der That hat der Erlöser in sich die Geheimnisse des wahrhaft menschlichen Lebens zusammengefaßt, das ja auch das wahrhaft göttliche ist: die Mächte vollkommener Liebe, die Kraft der Verzeihung und des guten Handelns. Wenn ich nach den Niederlagen und Rückfällen, die mir meine Unfähigkeit zum Guten beweisen, unter dem Stachel des ungesättigten Verlangens meiner Seele nach dem Guten Menschen und Dinge durchforsche, um die Mächte der Erhebung und des Lebensmutes zu entdecken, und

[1]) Vgl. Chapuis, Der Glaube an Christus, Jahrgang 1894, S. 273 bis 343 dieser Zeitschrift.

wenn ich bei dieser mühevollen Wanderung dem Menschensohn begegne, so springt ein Funke auf bei der Berührung: es ist der Glaube. Das Vertrauen, das mir dieser Führer bei näherer Betrachtung einflößt, setzt mein Wesen in Gemeinschaft mit dem seinen. Sein Geist soll mein Geist, seine Liebe meine Liebe werden; das ist wieder nichts als Glaube. Und so gewinnt Jesus in meinem Bewußtsein Gestalt, er wird mein kategorischer Imperativ, er verpflichtet mich und bringt mich zu Gott, dem wahren Mittelpunkt und Ziel, den er nie verdrängt, aber den er selbst in den heftigsten Regungen seines persönlichen Ich zu verkörpern sucht. Christo folgen, ihm gehorchen, Gott in ihm dienen — das ist Glaube!

Die ersten Zeugen wie Christus selbst sind uns dafür lebendige Beispiele. Ihnen ist der Glaube eine Lebensrichtung, die von den in Christo offenbarten Willensregungen und Gefühlen durchdrungen ist, eine Versicherung der göttlichen Verzeihung und eine Liebe zu ihm, die jede andere übersteigt, ein neues von Gott selbst durchdrungenes und erfülltes Leben. Das johanneische Evangelium wie Paulus nennen den Geist die thätige Kraft dieser Gemeinschaft. Für sie handelt es sich nicht nur um ein einfaches von Christo gegebenes Beispiel, sondern um eine Kraftmitteilung und gegenseitige Durchdringung, wie sie so deutlich in den Ausdrücken: in Christo sein, in ihm bleiben, seinem Bilde gleich werden ausgedrückt ist.

Ohne uns bei einer Untersuchung über den Zustand des verklärten Christus aufzuhalten, den einige Theologen für das Hauptproblem zu halten geneigt sind, über den aber meines Wissens nirgends etwas Sicheres zu erfahren ist, genügt uns die Erfahrungswahrheit, daß sein Werk lebt und sich entwickelt. Er hat der Welt nicht nur eine einfache theoretische Lehre hinterlassen, sondern die Keime einer neuen Entwickelung gesät, ein neues Prinzip geschaffen, an dem wir durch die Wirkung des Geistes teilhaben, dieser Kraft von oben, durch die Gott die Menschheit zu ihrer endlichen Bestimmung leitet, zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Hier liegt nebenbei gesagt einer der Hauptunterschiede des Werkes Christi von dem jeder anderen geschichtlichen Größe. Ich studiere

Sokrates und ziehe Nutzen von seiner Lehre, aber ich lebe ihn nicht. Christum studieren ist ganz schön und gut, aber man muß ihn leben, d. h. in solche Gemeinschaft mit den Kräften, die er besaß und erzeugte, treten, daß unser Leben sein Leben wird. Das ist alles Glaube — aber keine Anbetung; dieser Glaube gerade schafft die Anbetung im Geist und in der Wahrheit, wie sie der Vater liebt, weil dieser Glaube uns zu Gott erhebt und ethisch unsere vollkommene Abhängigkeit ausdrückt.

Mit mächtiger Originalität geben die apostolischen Dokumente diesem Gedanken Ausdruck: Gott in Christo geoffenbart und dem Menschenherzen nahegebracht durch den heiligen Geist! Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist und der Meister hat ja in der Abschiedsstunde den Parakleten als den dauernden und lebendigen Fortsetzer seines Werkes bezeichnet. Der Geist macht seine Lebenskraft aus. Wenn ihr, meine Brüder, im Vertrauen auf das Wort: Siehe ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende von euern Kanzeln oder besser noch durch euer Leben von dieser geistigen Gegenwart redet, die so wirklich wie keine andere ist, so verkündet ihr damit zum Ruhme des Vaters die κυριότης des Nazareners, den kategorischen Imperativ, den sein dreißigjähriges Leben eueren überzeugten und besiegten Gewissen aufprägte. Ihr betet ihn nicht an, denn er selbst gebot, dem Vater allein die Ehre zu geben, die ihm zukommt; diese höchste Anbetung ist der wahrhafte Dienst Gottes, sein durch Christum offenbartes im Geiste wirksames Leben in euch. — Christus non adorandus, Christus sequendus — es giebt kein schöneres Ave als dieses.

Zur Bekehrungsgeschichte Augustins.

Von

R. Schmid, Lic. theol.

Harnack hat in seinem bekannten und vielgelesenen Vortrag über Augustins Konfessionen[1]), der in seiner Art ein klassisches Meisterstück fein empfundener biographischer Zeichnung ist, eine Frage angeregt[2]), die für das Verständnis des Entwicklungsgangs Augustins von höchster Wichtigkeit ist, die Frage nach dem Grade der Zuverlässigkeit der in den Konfessionen gegebenen eigenen Darstellung des großen Kirchenvaters von seiner vorchristlichen Lebenszeit und der Geschichte seiner Bekehrung. Zwar die welthistorische Bedeutung hat der fertige Mann gehabt und so kann es vom höchsten Gesichtspunkt aus gleichgiltig erscheinen, wie es bei seiner vorgeschichtlichen Entwicklung im einzelnen zugegangen ist, zumal da bei dem Mangel an Quellen durchgreifende Berichtigung der Konfessionen von vornherein nicht zu erwarten und bei dem Charakter des Mannes auch nicht wahrscheinlich ist. Es kann sich da höchstens um kleine Verschiebungen des Gesichtswinkels handeln. Aber es ist doch dem Verständnis des ganzen Mannes wie seiner Zeit, für die sein Entwicklungsgang typisch ist, durchaus nicht förderlich, wenn sich hier falsche oder doch schiefe Vorstellungen festsetzen oder mit der solchen Vorstellungen eigenen Zähigkeit sich forterhalten.

[1]) Gießen 1888, 2. Aufl. 1895.

[2]) Auch Reuter, August. Studien S. 4, hat sich ähnlich ausgesprochen.

Und so mag man es nicht als Kleinigkeitskrämerei ansehen, wenn im Folgenden der Versuch gemacht werden soll, den vorhandenen Andeutungen im einzelnen nachzugehen. Die wissenschaftliche Berechtignng, den Grundsatz der Kritik von „Dichtung und Wahrheit“ anzuwenden, so weit verschieden auch nach Anlage und Charakter beide Bücher sind, wird ohnehin niemand bestreiten. Wenn dabei das erhabene Pathos der Konfessionen nicht gewahrt bleiben kann, so brauche ich wohl nicht erst zu versichern, daß die poetische Schönheit und die religiöse Wahrheit dieses Buches, wie die subjektive Wahrhaftigkeit seines Autors nicht im geringsten angefochten werden soll.

Die wenigen vorhandenen Daten zur Ergänzung der Konfessionen auszunützen ist natürlich kein neuer Gedanke. Alle Biographen haben das gethan, doch in harmonistischen Sinne. Auch Böhringer geht ganz im Schema der Konfessionen und die Anmerkungen in K. v. Raumers Ausgabe derselben bewegen sich im selben Geleise. Einen systematischen Versuch, beide Darstellungen, die nach den Konfessionen und die nach den ersten gleichzeitigen Schriften in ihrem gegenseitigen Verhältnis klarzustellen, hat erst G. Boissier[1]) gemacht. Harnack hat in dem erwähnten Vortrag die Frage aufgestellt und einige Züge den Nebenquellen entnommen. Gegen beide ist mit dem üblichen, in diesem Fall besonders überflüssigen Protest gegen Naturalismus und Rationalismus Wörter[2]) aufgetreten und hat die durchgängige Gültigkeit des Bildes der Konfessionen, insbesondere die Zurückführung des Momentes der Bekehrung auf den wunderbaren Eingriff der göttlichen Gnade behauptet, als ob dem geheimnisvollen Wirken des Geistes etwas abgezogen würde, wenn man in der Weise Harnacks die doch auch in den Konfessionen deutlich genug hervorgehobenen psychologischen Vermittlungen und Vorbereitungen ans Licht stellt.

Viel ist es nicht, was sich aus den ältesten direkten Quellen gewinnen läßt. Sie setzen ja auch erst ein nach dem in den Konfessionen als Augenblick der Bekehrung ausgezeichneten Erlebnis.

[1]) La conversion de St. Augustin, Revue des deux mondes 1888.

[2]) Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe, Paderborn 1892.

Einige Ausbeute gewähren die Dialoge und die Soliloquien von Cassiciacum, wenig mehr die nach der Taufe folgenden Schriften, fast nichts die Briefe, die ja auch meist in spätere Zeit fallen.

Die Wandlung, die mit Augustin in der Conf. VIII mit ergreifender Lebenswahrheit geschilderter Stunde vor sich ging, bezog sich nicht mehr auf dogmatische Fragen. Darüber war er schon mit sich ins Reine gekommen, daß wenn er überhaupt etwas glauben sollte, nur die Autorität der katholischen Kirche ihn dazu bewegen könnte. Und seit er unter neuplatonischen Einfluß gekommen, war er hiezu entschlossen. Es fehlte ihm also zum Christen nur noch die Taufe, die er auch zu nehmen gedachte, wenn er erst verheiratet wäre, was in absehbarer Zeit geschehen sollte. So hoffte und plante seine Mutter (conf. VI, 23). Er war jetzt im Stande, mit Ehrlichkeit zur katholischen Kirche überzutreten, seit seine Zweifel von Ambrosius widerlegt waren und er in der neuplatonischen Philosophie den Weg gefunden hatte, die Forderungen des vernünftigen Denkens mit dem Glauben der Kirche in Einklang zu bringen: Das katholische Christentum die wahre Philosophie. Das ist die Stimmung nach den Konfessionen, wie nach den Bemerkungen c. Acad. III, 43 [1]) II, 1, die wohl den Rückschluß auf die Zeit vorher gestatten. Aber die Autorität der Kirche wie der wahren Philosophie hielt ihm ein sittliches Ideal vor, das sein Gewissen längst überwältigt hatte, ohne daß es doch in ihm Lebenskraft geworden wäre. Dieses Lebensideal in der Reinheit, wie er es erfaßt, forderte von ihm vor allem geschlechtliche Entsagung und Verzicht auf die Thätigkeit des weltlichen Berufes, die er als unberechtigte Zerstreuung empfand. Darauf bezog sich der Bruch — eine Bekehrung zum Mönchtum mehr als zum Christentum, jedenfalls beides untrennbar ineinandergeschlungen.

Nun ist kein Zweifel, daß jene Entsagung ihm unmittelbar das neue Leben selbst war. Mit wahrem Abscheu gedenkt er in den Soliloquien auch der leisesten Regung alter Ge-

[1]) Apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.

lüste, die er bereits überwunden geglaubt hatte (I, 25), der alten Pest und Schande und unter das Verdammungsurteil fällt ihm auch seine früher geplante Ehe (I, 17). Er hat hier schon ganz die später so oft entwickelten Anschauungen über Ehe und Konkupiszenz. Etwas anders steht es mit der Anschauung über seinen weltlichen Beruf. Wo er auf die Motive seiner Uebersiedlung von Mailand nach Cassiciacum zu sprechen kommt, ist immer nur die Rede von seiner Krankheit, die ihn gezwungen habe, das öffentliche Lehramt aufzugeben. So an Romanianus (c. Acad. I, 1) . . . nisi me pectoris dolor ventosam professionem abjicere et in philosophiae gremium confugere coegisset. . . . Romanianus war der alte Gönner, der in den mancherlei Wendungen der Laufbahn Augustins stets unwandelbare Treue bewiesen hatte, auch dann, wenn sie gegen seinen Rat geschehen, wie die Uebersiedlung nach Karthago und dann nach Rom (c. Acad. II, 2), der auch immer mit besonderem Eifer dabei gewesen war, wenn die Freunde sich für philosophische Muße begeisterten und ihre dahingehenden Pläne spannen (conf. VI, 24; c. Acad. II, 2). Erst kurz vorher hatte ihm Augustin noch den sehnlichen Wunsch ausgesprochen, nach Verwirklichung dieser Pläne. Warum hätte er ihm gegenüber nicht mit einem Worte den wahren Grund andeuten sollen, daß er es in der Stellung des „Wortverkäufers" nicht mehr ausgehalten? Ganz ähnlich schreibt er an den Christen Theodorus, dessen Predigten neben denen des Ambrosius für ihn besonders anziehend und auch für seine Entwicklung bedeutsam gewesen waren (de vita beata 4): Quid ergo restabat aliud nisi ut immoranti mihi superfluis tempestas quae putabatur adversa succurreret? Itaque tantus me arripuit pectoris dolor ut illius professionis onus sustinere non valens . . . abjicerem omnia et optatae tranquillitati vel quassatam navem perducerem. Das ist alles, was er zwei Monate nachher von dem alle Tiefen der Seele aufwühlenden Erlebnis der Bekehrung zu sagen weiß. Und das ist gesagt in einer längeren Erzählung seines ganzen Lebenslaufs vom 19. Jahre an, die ganz mit den Konfessionen übereinstimmt, bis auf die Bedeutung dieses Motivs für das Verlassen der Professur. An Zenobius, ein

Glied des engstens Freundeskreises (vgl. ep. 2), schreibt er im selben Sinne: Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui jam ut scis etiam sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar. Dem entsprechend kommt auch an vielen Stellen[1]) der Dialoge zu Tage, daß er wirklich schwer leidend war und sich schonen mußte. Hier ist wohl überall gesagt, daß Augustins Herzenswunsch schon lang die philosophische Muße war, aber keine Spur davon, daß es ihm nun infolge der christlichen Umgestaltung dieser alten Pläne, durch seine Bekehrung zur sittlichen Unmöglichkeit geworden wäre, sein Amt weiterzuführen, keine Andeutung, daß ihm sein Christwerden unmittelbar das Verlassen des weltlichen Berufes zur Pflicht machte, wobei die Krankheit nur den zwar nicht falschen Vorwand, aber doch nur den Vorwand[2]) bildete, um überflüssiges Aufsehen zu vermeiden. Dabei ist zu beachten, daß die angeführten Stellen sämtlich an Glieder des engeren Freundeskreises gerichtet sind, die entweder schon Christen waren oder doch nahe daran, es zu werden[3]), allerdings in Schriften, die zur Veröffentlichung bestimmt waren. Aber auch dann war doch, nachdem Augustin sein Amt niedergelegt, kein sichtbarer Grund mehr vorhanden, die excusatio streng aufrecht zu erhalten. Daß er entschlossen war, sich berufen zu lassen, mußte in Mailand ja doch bekannt sein, und er hält auch in den philosophischen Dialogen mit seinem Christentum nicht zurück. Wozu also das geheimnisvolle Verschweigen des wahren Grundes; ihn überhaupt zu erwähnen, bedeutete ja noch nicht, ihn in verletzender Weise geltend zu machen, was freilich dem Zweck der Schriften nicht entsprochen hätte. Er stellt auch de ord. II, 29 die Möglichkeit auf, daß einer, der sich zu der vita bona et miranda bekehrt, ganz in seinen bisherigen Verhältnissen bleiben kann, so daß es der Welt nicht offenbar wird, was in ihm vorgegangen ist. Demnach konnte auch er selbst als Christ erster Klasse, als Asket, der die vita bona ergriffen,

---

[1]) Z. B. de ord. I, 26; I, 33.

[2]) Non mendax excusatio conf. VIII, 4.

[3]) So Zenobius nach de ord. I, 4.

vollends als Christ gewöhnlichen Schlages in seinem Lehramt bleiben.

Läßt sich in den Motiven seines Rücktritts eine Verschiebung des wahren Sachverhalts durch die Konfessionen erkennen, so auch in der Beschreibung des zu überwindenden Hindernisses. Nach den Konfessionen waren es honores, lucra und conjugium (VI, 6 u. ö.) vor allem ungezähmter Ehrgeiz, was ihn in der Welt festhielt. Ebenso lautet der Grund auch de beata vita 4: Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem fateor uxoris honorisque illecebris detinebar. Das war noch vor der Bekanntschaft mit den Platonikern geschehen. Nachdem er diese gelesen und mit ihnen noch die Autorität derer verglichen, die die göttlichen Geheimnisse überliefert haben, sic exarsi, ut omnes illas vellem ancoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret. Das ist es also, honor und uxor und später noch hinderlicher existimatio hominum, was zwischen ihm und seinem Lebensideal steht. Das stimmt zu den Konfessionen, da ja auch dort ihm die existimatio der Leute viel bedeutete und die bösen Zungen der Mailänder Gesellschaft, in der er bisher seine Rolle gespielt hatte, ihm nicht wenig zu schaffen machten (conf. VIII; IX, 2f.). Etwas anders aber lautet es c. Acad II, 2: Cum tibi ... assererem ... me tanto meorum onere, quorum ex officio meo vita penderet, multisque necessitatibus vel vani mei pudoris, vel ineptae meorum miseriae refrenari, tam magno elatus es gaudio, ut te diceres, si ab illarum importunarum litium vinculis aliquo modo eximereris, omnia mea vincula etiam patrimonii tui mecum participatione rupturum. Demnach war es also die Macht der äußeren Verhältnisse, die ihn an seine Stelle in Mailand fesselte. Er war für seinen und seiner Familie Unterhalt in Mailand, für seine und seines Sohnes Zukunft auf das angewiesen was er erwarb, auch wenn er auf den Gedanken, mit eigenen Mitteln ein standesgemäßes Haus zu gründen, verzichtete. Das sind alle seine vincula, die Romanianus lösen will. Es ist bei dieser Sachlage kein Wunder, wenn die Geldfrage auch bei seiner geplanten Heirat mitgespielt hat, insofern es ihm sehr erwünscht schien, wenn seine künftige Frau soviel

Mitgift mitbringe, daß sie ihm nicht noch das Leben erschwere (sol. I, 17). Er hat sich längere Zeit gedacht, wenn er durch eine gute Partie, die er schon in Aussicht hatte, der materiellen Sorgen für die Familie los wäre, könnte er sich dem „Suchen der Weisheit" reiner und ungestörter hingeben (sol. I, 18)[1]. Ebenda ist auch deutlich zu sehen, was die honores und lucra, deren er so heftig begehrte, die weltliche Aufgeblasenheit, die er später nicht streng genug an sich verurteilen konnte, konkret gefaßt eigentlich waren, nämlich nichts anderes als eine seiner Begabung entsprechende Stelle, die ein anständiges Auskommen[2]) bot, eben das, was er in Mailand für den Augenblick hatte. Diese Verhältnisse werden in den Konfessionen nirgends klar, entsprechend dem Zweck des Buches, der eben auf Darstellung des Dramas des inneren Lebens geht. Schon die pekuniäre Abhängigkeit von Romanianus seit früher Jugend ist nur aus dem Grade der Dankbarkeit, die c. Acad II, 2 mit so wohlthuender Wärme sich ausspricht, in ihrer Bedeutung richtig zu beurteilen. Auch später noch war Romanianus der erste, an den sich Augustin im Bedürfnisfalle wenden konnte. So ist die oben wiedergegebene Stelle zu verstehen. Als Augustin in Mailand — nicht zum erstenmal — mit dem Gedanken umging, sich zurückzuziehen, konnte ihm der alte Getreue, an den er zuerst appellierte, nicht mehr helfen wie früher, weil er selbst in einen schweren Prozeß um sein Eigentum verwickelt war. Augustin erhielt also nur einen Wechsel auf die Zukunft und blieb vorderhand in Mailand. Erst als die tempestas, quae putabatur adversa (de vita beata 4), seine Lungenkrankheit, ihm zu Hilfe kam, kam sein langgehegter Wunsch nach otium jetzt gezwungen und mit Verzicht auf pekuniäre Selbständigkeit zur Ausführung. Ein anderer Freund Verecundus (de ord. I, 5; conf. IX, 5) gab ihm die Möglichkeit dazu, indem er ihm sein Landgut Cassiciacum öffnete, in der denkbar bereitwilligsten und liebenswürdigsten Weise. Auch diese dem Manne

---

[1]) Vgl. conf. VI, 19 und de beata vita 4: cum haec (honor und uxor) essem consecutus tum demum me . . . totis velis . . . in illum sinum raperem.

[2]) Hujus mortalis vitae fomentum atque retinaculum. c. Acad. II, 2.

in unseren Augen gewiß nicht zur Unehre gereichenden Motive, hat sich der strenge Richter, der in den Konfessionen über sich selbst zu Gericht sitzt, als Sünde gerechnet und unter dem Titel des Ehrgeizes und der Begehrlichkeit nach weltlichen Gütern mitverurteilt. Ja es bahnt sich schon die spätere Betrachtung an in c. Acad II, 2, wo er von den ineptae miseriae der Seinigen spricht und von den sterblichen Sorgen, deren Last er von sich geworfen. Und vollendet ist diese Selbstbeurteilung schon vor den Konfessionen in de util. cred. 3.

Sodann ist Augustin bekanntlich nicht allein nach Cassiciacum gegangen, wie man nach den Konfessionen eigentlich erwarten sollte, um etwa mit dem Freunde seiner geistigen Irrfahrten, Alypius, zusammen einsamen Studien und asketischer Vorbereitung auf die Taufe sich zu widmen, sondern in Begleitung seiner Mutter, seines Bruders, zweier Vettern, seines Sohnes und zweier Zöglinge Trygetius und Licentius, des Romanianus Sohn, und hat dort seine Erziehungs- und Unterrichtsthätigkeit nur in kleinerem Maßstab und fern vom Zwang der Schulmethode nach seinen eigenen pädagogischen Grundsätzen fortgesetzt[1]. Wenn er dabei sittlich-religiöse Erziehung an Stelle des öden Formalismus der rhetorischen Bildung sich zum Ziel setzt, so hat er doch die formale Bildung nicht vernachlässigt. Nicht nur dienen die Dialoge, die er seine Schüler halten läßt, der dialektischen Schulung, sondern unter den gewöhnlichen Unterrichtsgegenständen sind auch Poesie und Metrik, Virgil und Terenz. Er zeigt das lebhafteste Interesse an dem geistigen Fortschritt seiner Zöglinge, namentlich seines Lieblings Licentius, der ihm um des Vaters willen besonders am Herzen liegt, beaufsichtigt ihre Studien mit größter persönlicher Anteilnahme und führt seine Rolle als Schiedsrichter in den Dialogen der beiden jungen Leute mit sichtlichem Behagen durch. Kurz, er erscheint als der geborene Pädagog, so daß man es schwer glaublich findet, daß ihn nur verwerflicher Ehrgeiz so lange sollte in seinem Lehrberuf festgehalten haben und nicht vielmehr die Lust am

[1] Vgl. die Erörterung über methodischen Fortschritt des Lehrgangs de ord. II. 35 ff.

Lehren, trotz allen sittlichen Bedenken gegen gewisse Eigentümlichkeiten des damaligen Schulbetriebs. Diesem pädagogischen Trieb in ihm entsprang das Bestreben nach Unterrichtsreform, dem er lange noch treugeblieben ist und dem er dienen wollte mit der langen Reihe von Lehrbüchern über alle Wissenschaften, die er teils vollendet, teils nach Retract. cap. VI geplant hat.

Die Dialoge von Cassiciacum, beruhend auf stenographischen Protokollen der wirklich gehaltenen Gespräche, haben uns außerdem mit dem getreuen Bild des jugendfrischen, munteren und doch ernst gehaltenen Treibens der Zöglinge, mit ihren gelegentlichen Thorheiten (de ord. 22; I, 29), den schlagfertigen, klugen und oft witzigen Bemerkungen der Monika (de beata vita 16) manchen Charakterzug Augustins erhalten, von dem wir sonst wenig oder nichts wissen. Neben der unbefangenen Freude an der Poesie, Terenz und Virgil und an den poetischen Versuchen des Licentius, am Kleinleben der Natur und ländlichen Scenen (de ord. II, 25) finden wir, besonders reizvoll in dem Büchlein de beata vita, den frei spielenden Humor eines natürlichen wohlgeborenen Menschen. Wie viel mehr muß Augustin das vorher gewesen sein, ehe ihm noch der Kampf um die Weltanschauung ein Ringen auf Leben und Tod geworden war! Und dieser fürchterliche Ernst kann ihm erst aufgegangen sein, nachdem er vom Manichäismus los dem reinen Nichts haltlos gegenüber stand. In dem düsteren Pessimismus der Konfessionen ist von diesen Zügen nicht mehr viel übrig geblieben. Aber damals hatte ihn die Betrachtung der Sonne der einen, unwandelbaren, geistigen Schönheit noch nicht wie später geblendet für die Schönheit des zerstreuten und einzelnen Seins und ihm auch der Augen unschuldigste Lust vergällt (conf. IX. 57).

Und es wird wohl auch erlaubt sein von dem Bild Augustins im Kreise seiner Freunde, seiner Familie und seiner Schüler, von der Verehrung, die ihm allerseits[1]) entgegen gebracht wird, auch

[1]) Das geschieht nicht nur in den von ihm selbst verfaßten Schriften, deren Zeugnis ja hier verdächtig sein könnte, obgleich sie ganz den Stempel der Wahrhaftigkeit tragen, auch die Briefe des ihm geistig am nächsten stehenden Nebridius reden im gleichen Ton.

von seiner Mutter, der Treue, mit der nicht nur die alten Freunde, die ihm seinerzeit schon in den Manichäismus und jetzt ins Christentum gefolgt sind oder ihm bald folgen, sondern auch die in Mailand neu gewonnenen, wie Verecundus, an ihm hängen, zurückzuschließen auf das was er vorher gewesen ist[1]), zu der Zeit, über die er in den Konfessionen das allgemeine Urteil gesprochen hat, daß er Gott den Rücken gekehrt und in Sünde sich verloren habe. Es fällt ja wohl beim Lesen der Konfessionen jedermann auf, daß den Deklamationen über den verlorenen Zustand die thatsächlichen Angaben, spärlich wie sie sind, nicht entsprechen oder gar widersprechen. Er muß es sich selbst widerwillig bezeugen (Harnack a. a. O.), daß er nicht so war, wie er nach der Voraussetzung seines dogmatischen Schemas von Sünde und Gnade mit ihren absoluten Gegensätzen hätte sein müssen. Selbst in den Aeußerungen über seine schlimmste Zeit, von seinem 16. bis 19. Jahre bleiben die thatsächlichen Grundlagen seiner Selbstanklagen unklar. Ich möchte fast geneigt sein zu glauben[2]), daß auch im 2. Buch von seinem Ferienaufenthalt in Thagaste ihm außer dem Birnendiebstahl keine Thatsünde mehr in Erinnerung war, zumal da die allgemeinen Betrachtungen der Konfessionen so oft sich gar nicht auf den betreffenden Zeitabschnitt, bei dem sie eingerückt werden, besonders beziehen. Daß und in welcher Weise ihn seine Mutter dort vor Ehebruch warnt, läßt allerdings tief blicken in die Anschauungen selbst frommer Christen der Zeit, beweist aber nichts für ihn. Er bewegt sich eben in den sittlichen Anschauungen und im Umgangstone seiner Zeit. Wie weit er sich von diesen und von dem Beispiel seines Vaterhauses[3]) auch praktisch leiten ließ, hat er nicht deutlich gemacht, obgleich die Anschauungen seiner Zeit es ihm nicht verboten hätten, auch in der Darstellung seiner Sünden über allgemeine Redewendungen hinauszugehen. Die Heftigkeit der Sprache erklärt sich für den späteren Mönch, dem die „Konkupiscenz" an sich die Sünde

---

[1]) Solchen Charakter und solche Stellung erwirbt man nicht von heute auf morgen, auch nicht durch die gewaltigste Umwandlung.

[2]) Dagegen besonders Boissier a. a. O.

[3]) Das Beispiel seines Vaters vgl. conf. IX, 13.

war, glaube ich, auch dann, wenn er blos die ersten Regungen solcher Lust, die sich infolge seiner körperlichen Entwicklung nun zu zeigen begannen, vor sich hatte. Doch läßt sich ja hier bei dem Mangel jeglichen Beweises für und wider nur nach dem subjektiven Eindruck von dem Gewicht der Worte urteilen. Jedenfalls aber ist conf. III, 1 ff.[1]) mit der Verwicklung in die Sünden Karthagos, außer dem Theaterbesuch, wo er überdies die ernsteren Stücke bevorzugte, nicht anderes als die Einleitung seines späteren langjährigen Liebesverhältnisses gemeint. Denn als er nach Karthago kam, war er 17, und in seinem 18. Jahre wurde Adeodatus geboren, damals mit diesem Namen genannt, später die Frucht seiner Sünde. Daß er aber der Mutter seines Sohnes die Treue bewahrt hat, bezeugt er selbst IV, 2. Und dieses Verhältnis mit einer, die auch geistig seiner nicht unwürdig war (conf. VI, 25), das auf wirklicher, echter Neigung beruhte (amicitia III, 1), war nicht nur der Sitte der Zeit nicht anstößig, vollends in Afrika, das selbst im römischen Reiche für Laxheit der Sitten berüchtigt war, sondern auch mit gewissen rechtlichen Garantieen[2]) umgeben, die loseste Form der vielfach abgestuften Ehe des römischen Rechts. Als sie freilich nach langjährigem Zusammenleben freiwillig von ihm schied, um seiner Ehe nicht im Wege zu stehen, da war es nicht nur vor dem Richterstuhl der Konfessionen, sondern auch wohl für sein damaliges sittliches Bewußtsein, aber wiederum nicht für die sittlichen Anschauungen der Zeit, auch nicht seiner Mutter, ein schwerer Fall, daß er für die noch übrige Zeit bis zu seiner Verheiratung wieder ein solches Verhältnis einging VI, 25. Es ist auch nicht richtig, wie man es wohl manchmal vorstellt, daß er durch die Lektüre des Hortensius aus leichtsinnigem Lebensgenuß erst zu ernsterem Streben (conf. III, 4) und gesammelter Lebensführung gebracht worden wäre[3]). Cicero erweckte allerdings

---

[1]) Die Sprache, die Augustin hier redet, hat noch Wörter (a. a. O. S. 9—10) zu ganz besonders entrüsteter Behandlung dieses Zeitabschnitts veranlaßt.

[2]) Vgl. P. Meyer, Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen, Leipzig 1895.

[3]) So Boissier a. a. O., Loofs, Dogmengesch., 1890 S. 177.

in ihm den Trieb nach Wahrheit zu bewußter und bald alles beherrschender Macht, brachte aber in seiner sittlichen Lebensführung keine auffallende Aenderung hervor (s. o. S. 90). Dagegen trieb er ihn aus der katholischen Kirche, der er seither, wenn auch ungetauft angehört hatte, in die Arme der Manichäer[1]).

Es ist sodann vor allem der Manichäismus, der ihm Anlaß giebt zu den härtesten Selbstanklagen, obgleich er in den Konfessionen das gewiß auch nicht verschwiegen hat[2]), was er de. ut. cred. 2 sagt, daß es eben das die letzte Triebkraft seines Wesens bildende Wahrheitsstreben — Wahrheit im Sinne des Johannesevangeliums — war, das ihn in diesen Irrthum geführt. Doch veranlaßt ihn der Gedanke daran zu Betrachtungen wie III, 6, daß er bis in die Tiefen der Hölle hinabgeführt worden sei, weil er sich von Gott die manichäische Vorstellung eines materiellen Wesens gebildet. Und immer wieder kann man beobachten, daß, wo er sich stolz, eitel und aufgeblasen heißt, er eben meint, daß er sich der Autorität der Kirche noch nicht unterworfen, die ihm ja mit der Autorität der Schrift, Christi und Gottes zusammenfließt (vgl. conf. III, 5, 6; IV, 16; V, 9).

Nicht anders steht es mit den Reden über seinen Ehrgeiz. Daß er noch nicht war, was er später wurde, Mönch und Geistlicher, sondern im weltlichen Beruf des Rhetors, das war seine Sünde, daß er es darin zu einer angemessenen Stellung bringen wollte, sein Ehrgeiz, sein Hangen am irdischen Gut. Wenn er sol. I, 17 sagt, seit er im 19. Jahr seines Lebens den Hortensius gelesen, habe er aufgehört nach Reichtum zu streben über das Maß dessen hinaus, was zu einem anständigen Leben gehört, so wird man dem wohl mehr glauben müssen, als wenn in den Konfessionen auch noch majores quaestus (V, 8 u. ö.) erscheinen, als das, was ihn damals noch gelockt. Und wo der Trieb des Ehrgeizes, wenn er wirklich in ihm so übermächtig war, zu Tage

[1]) Deutlicher noch als in den Konfessionen de ut. cred. 2; de duab. anim. 1.

[2]) Conf. V, 18 sagt er, daß ihn von seinem manichäischen Standpunkt aus, den er nun einmal als den einzig möglichen kannte, omnis pietas abgehalten habe von der Lehre der katholischen Kirche.

treten sollte, da haben wir ganz andere Motive. Conf. IV, 14 will er nicht bewundert oder geliebt sein um jeden Preis, sondern nur von Urteilsfähigen, eine Anschauung, die gerade einem ehrgeizigen Rhetor wenig ähnlich sieht. Allerdings ist die Reflexion an dieser Stelle sehr allgemein gehalten und nicht unbedingt abhängig von der dort erzählten Uebersendung seines ersten Buches an einen berühmten Professor in Rom, kann also auch für jene Zeit nicht zutreffend sein. Als er nach Rom ging, zog er nicht aus als irrender Glücksritter, um sich etwa bis an den Kaiserhof durchzulügen und durchzuschmarotzen, sondern weil die Studenten in Karthago so wüst und unbändig waren, daß er es nicht länger mit ansehen konnte (V, 8), anständige Menschen suchend. Von Rom nach Mailand geht er, weil die Studenten in Rom nicht bezahlten, er also ganz auf dem Trockenen saß (V, 12). Als er in Mailand die Kaiserrede halten soll, da verzehrt sich der ehrgeizige Rhetor in Skrupeln, über die offizielle Verlogenheit, der er dienen muß — von Amtswegen. Und die Reflexion ist an dieser Stelle gesichert durch die Geschichte von dem Bettler, an die sie sich knüpfte (VI, 3). Ueberhaupt wenn der Trieb nach Wahrheit und die Gewohnheit der Reflexion so eingewurzelt ist, wie bei dem Augustin der Soliloquien, der die halben Nächte in einsamem Nachdenken durchwacht und den Lauf seiner Gedanken sogar mit peinlicher Aengstlichkeit beobachtet, dann ist die glückliche Unbefangenheit des ehrgeizigen Strebens längst dahin. Man wird sich also durch die Konfessionen nicht verführen lassen dürfen, ungeheure Projekte brennenden Ehrgeizes bei ihm vorauszusetzen. Sein Ziel, sofern er ein weltliches Ziel hatte, war das bescheidenere der secura laetitia temporalis felicitatis, wie er es conf. VI, 3 ausdrückt, in ganz richtiger Erinnerung, übereinstimmend mit den Aeußerungen über das, was ihm früher als Lebensideal vorgeschwebt hatte, in sol. I, 17 ff. Es ist das alte otium cum dignitate, die sorgenfreie philosophische Muße mit einer gewissen Geltung im öffentlichen Leben und anregender Geselligkeit im Kreis gleichgesinnter, gleichstrebender Freunde, allerdings ein durchaus heidnisch-weltliches Ideal. Daß ihm dieses Glück immer wieder unter den Händen zerrann und der Becher auch der

mäßigen Lust ihm bitterer und immer bitterer wurde, dafür sorgte die andere Seele in seiner Brust, die in ihm verlangte aestu cordis incredibili nach der unsterblichen Weisheit seit den Tagen seiner Jugend (conf. III, 4). Denn diese Weisheit, die Wahrheit, nach der er seufzte, war Gott, der lebendige Gott, aber so wie er ihn kannte, wie ihn seine Zeit nur kannte, in den Formen des katholischen, asketischen Christentums.

Das ist seit Reuter und Harnack keine Neuigkeit mehr; aber die weitgehenden Konsequenzen für die Jugendgeschichte Augustins müssen deutlicher gezogen werden. Was oben ausgeführt wurde, ist auch im einzelnen in allen Biographien zu lesen. Aber immer ist auch die Hauptfärbung jener anderen Linie augustinischer Selbstbeurteilung entnommen, der alles Sünde war, was der Zeit der Zerstreuung angehört, die noch dazu mit Maßstäben rechnet, die uns nichts angehen. Diese Selbstbeurteilung aber war wohl für ihn subjektiv giltig, „die höhere Wahrheit" (Harnack a. a. O.), nicht aber für den Biographen. Denn das Urteil, das einer über sich selbst spricht, bekommt total anderen Sinn und Wert, wenn es ein anderer in den Mund nimmt. Deshalb geben auch Neuere, Bindemann und selbst Böhringer[1]) trotz der S. 7 ausgesprochenen Erkenntnisse, vollends Wörter ein falsches Bild. Man sollte nicht bloß das Zeugnis des Rogatistenbischofs Vincentius von Hippo, eines alten Jugendbekannten Augustins mit der Vita der Benediktiner (cap. IV) zitieren, sondern es der ganzen Behandlung zu Grunde legen: Cum optime noverim te longe adhuc a fide Christiana sepositum et studiis olim deditum litterarum, quietis et honestatis fuisse cultorem, Aug. ep. 93, 51. Man wird aufhören müssen von augustinischen Entwicklungen im Gegensatz etwa zu der des Paulus oder Luthers zu reden. Auch Paulus fühlte sich unter der Sünde Gesetz, während er in der Gerechtigkeit des Judentums es weiter gebracht hatte als alle anderen und Augustin wußte sich unter dem Fluch, während er durch die Idealität seines Strebens und sittliche Selbstzucht über den Durchschnitt

[1]) Die Kirche Christi, 11. Bd. 2. Aufl. 1877.

seiner heidnischen und vielleicht auch christlichen Zeitgenossen hinausragte.

Ist nun oben die Linie auch innerhalb der Konfessionen nachgewiesen worden, die zu dem Philosophen von Cassiciacum führt, so ist andererseits der unleugbar vorhandene Abstand der philosophischen Traktate der ersten Zeit von den Konfessionen und überhaupt späteren Erzeugnissen augustinischen Geistes nicht zu überschätzen, als ob er dort in seinen Anschauungen eigentlich mehr noch Philosoph als Christ gewesen wäre. Die sokratische Heiterkeit des Lebens in Cassiciacum ist doch nur die Stille nach dem Sturm. Man würde das den Dialogen anfühlen, auch wenn nicht gleich c. Acad. II, 2 stände: Quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum respiro, resipisco, redeo ad me. An nicht wenigen Stellen bricht der Unterstrom verhaltener Leidenschaft mit Macht durch die dünne Decke ciceronianischer Philosophie. Man sieht es dem Manne an, daß er schwere innere Kämpfe hinter sich hat und sich nur eben mühsam zum Frieden durchgerungen. So de ord. I, 29 bei der Bemerkung, daß seine jugendlichen Zöglinge dem Ernst der Sache nicht gewachsen sind: O si videritis vel tam lippientibus oculis quam ego, in quibus periculis jaceamus cujus morbis dementiam risus iste indicet . . . Satis mihi sunt vulnera mea quae ut sanentur paene quotidianis fletibus deum rogans . . . Und auch der aus den Konfessionen hinreichend bekannte Aerger über die Hohlheit der pädagogischen Methode, der er so lang hat fröhnen müssen — freilich nur der Methode, nicht der Sache selbst, der weltlichen Bildung überhaupt — offenbart sich in wünschenswerter Deutlichkeit (de ord. l. c.), wie das Bewußtsein von der Gefahr des weltlichen Berufes an sich: c. Acad. I, 1 Quae (mundi dora) me ipsum capere moliebantur, quotidie ista cantantem . . ., ein Urteil, in dem sich schon die Stimmung der Konfessionen verkündigt. Die Dialoge stehen in dieser Beziehung in keinem Gegensatz zu den Soliloquien und diese allein würden schon deutlich zeigen, was ihn eigentlich, abgesehen von seinen pädagogischen und litterarischen Aufgaben, im tiefsten Innern bewegte, oder vielmehr, da es ja hier wie dort

dieselben Probleme sind, in welcher tief innerlichen, persönlichen Weise sie ihn beschäftigt haben und wie er an seiner religiös-sittlichen Bildung arbeitete. Auf das Erlebnis der Bekehrung wird nirgends angespielt, aber es bildet deutlich den Hintergrund. Man wird zum Verständnis dieser Schriften überhaupt noch über Harnacks Auffassung hinausgehen müssen, daß sie dem eigenen Bedürfnis des Verfassers nach Klärung seiner religions-philosophischen Stellung entsprungen sind, in der Richtung Boissiers, der ihnen apologetischen Zweck zuschreibt. Es redet hier nicht sowohl der vom Christentum nur oberflächlich berührte Philosoph, sondern der christliche Theolog, der an seinem neuentdeckten Besitz große Freude hat, redet die alte philosophische Sprache, um seinem seitherigen Kreis zu zeigen, daß er noch lange kein Barbar geworden ist, sondern gerade die höchsten Ideale heidnischer Bildung erst zu klarer und praktisch wirksamer Geltung bringen will vgl. den Schluß von de beata vita, der für das Hinüberspielen des Philosophischen ins Christliche geradezu klassisch ist; c. Acad. II, 1; de ord. II, 27). Insbesondere will er nachweisen — und das ist ein durchgehender Zug, daß er kein Opfer des Verstandes gebracht habe, indem er sich der Autorität der Kirche gebeugt. Der Theologe spielt ein wenig Verstecken; er beschreibt unter dem Namen der Autorität wie sie sein soll, das Wesen der persönlichen Offenbarung in Christus (de ord. II, 27) kommt mit Vorliebe auf trinitarische Formeln hinaus und weiß auch in dogmatischen Feinheiten ganz gut Bescheid (de ord. I, 29). Die Autorität der Schrift steht fest (de ord. I, 26—27); er will von der Autorität Christi nicht weichen (c. Acad. II, 9; III, 45). Aber nun gilt es auch den Weg der schärfsten Vernunft zu gehen, auf dem er die Wahrheit bis auf den Grad mathematischer Gewißheit bringen zu können hofft (de beata vita 5; c. Acad. II, 9; III, 45).

Dabei ist zu beachten, daß wenn er sich skeptisch stellt und noch unsicher, wohin er auf dieser Reise durch das Reich des Gedankens kommen würde (de beata vita 5), doch eben das, was ihm noch hauptsächlich fehlt, die Unsterblichkeit der Seele, ihm inconcusse im Glauben feststeht (c. Acad. I, 1). Seine

Skepsis ist überhaupt auch früher nicht so ganz radikal gewesen. Im Hintergrunde seines Denkens und insbesondere in seinen letzten praktischen Motiven hatte er als Erbteil seiner Kindheit stets das fest gehalten, was er bezweifelte (vgl. conf. VI, 5 semper tamen credidi et esse te et curam mei gerere; VI, 26 die praktische Anwendung). Die Stellung zur Philosophie, die er also hier eingenommen hat, ist ihm auch später trotz gelegentlichen anderen Aeußerungen, zu denen auch die bekannte Kritik über seine Erstlingsschriften conf. IX, 7 gehört, nicht verloren gegangen [1]. Er hat sie, wie auch die übrige formale Bildung der klassischen Welt hochgeschätzt, wenn er ihr auch nicht mehr so viel Wert zugestand, wie de ord. I, 4, und hat dem Suchen nach rationaler Wahrheit, der φιλοσοφία, gegenüber dem autoritativen Besitz der kirchlichen Wahrheit sein selbständiges Recht gelassen.

So bleibt in der That, soweit sich die Konfessionen nicht selbst korrigieren, bezw. die Geschichte unter dem darüber gelegten Schleier späterer Reflexionen erkennen lassen, nicht viel übrig, was zur Korrektur ihres Bildes herbeigezogen werden kann. Aber auch wenig ist hier viel. Es bleibt 1. daß bei seiner Bekehrung Augustin nicht unmittelbar das Aufgeben seines Lehramts als in das neue Leben eingeschlossen gedacht hat, daß diese Verknüpfung mehr eine zeitlich zufällige war, 2. daß er seinem alten Wunsch nach einem gehaltvolleren Dasein zum Trotz darin festgehalten wurde, durch den Zwang seiner pekuniären Verhältnisse und durch die Freude an der Lehrthätigkeit, die neben dem Aerger über den Schulbetrieb herging. In der Hauptsache aber bleiben die Konfessionen im Recht, daß es ein erschütterndes inneres Erlebnis war, das ihn vollends in die Bahn hineinwarf, auf der er Gott und sich selbst suchte und fand.

[1] Vgl. Reuter a. a. O. S. 449 ff.

Das Heil im Kreuze Jesu Christi.

Von
F. Niebergall,
Pfarrer in Kirn.

Immer wieder reizt der große heilige Gegenstand unseres Glaubens, der Tod Jesu Christi, zu neuer Bearbeitung und Darstellung seines Heilswertes und seiner Heilsnotwendigkeit. So fruchtbar die Passionspredigt ihn auch machen kann, wenn sie, dem Gang der Leidensgeschichte nachgehend, Zug um Zug erbaulich ausdeutet und zu Motiven und Quietiven gestaltet, so hört doch die Erbauung auf, wenn der große Gegenstand in Gestalt der uns von Jugend auf bekannten kirchlichen Lehre dargeboten wird. Das hat seine bestimmten Gründe. Sie liegen im Charakter der Lehrüberlieferung, und es ist das Geschick aller Dogmen, was wir hier beobachten. Die Glaubenslehre ist als der Ausdruck der Frömmigkeit ihrer Zeit entstanden, indem diese Zeit mit ihren Augen die Gnaden Gottes und seine Thaten in Christus ansah und mit ihren Händen empfing. Aber die Stimmungen und Voraussetzungen des Denkens wechselten. So war auf einmal der Boden entschwunden, darauf die Lehren gewachsen waren. Aber es giebt keine zähere und konservativere Macht in der Welt als die Frömmigkeit; das zeigt die Dogmengeschichte auf jedem Blatt. Ist der alte Glaube geschwunden, dessen Ausdruck die Glaubenslehre war, so wird sie dem neuen Glauben selber Gegenstand der frommen Verehrung, eine heilige Reliquie. Um ihretwillen wird denn gar oft versucht, die Wurzelfasern alter Lehren mitsamt ihrem Grund in den Boden einer ihnen ganz fremden neuen Geistesrichtung hineinzuversetzen.

Wir müssen immer wieder versuchen, unseren Glaubenssamen in den Acker unserer Geistesrichtung hineinzusäen, um ihn fest darin wurzeln zu machen. Das ist kein Verrat unseres Glaubens an die Welt. Es geht nur um das Verständnis seines ewig gleichen Inhaltes mit den Mitteln unserer Zeit. Wäre das Verrat, dann wäre die ganze Dogmengeschichte eine Geschichte unablässiger Verräterei. So regelmäßig wie die Bemühung um ein zeitgemäßes Verständnis des Glaubens ist der Protest der Vertreter des Alten, die mit der Ueberzeugung des Willens in den alten Voraussetzungen hängen, mit der ganzen Stimmung ihres Geistes aber, wenn auch wider Willen, nichts sind als Kinder ihrer Zeit.

Indem wir das Auge und die Hand einer jeden früheren Zeit, damit sie das Heil in dem gekreuzigten Herrn erfaßte, freudig in ihrem Rechte anerkennen und es jeder Zukunft überlassen, mit ihrem neuen Golde den Edelstein zu fassen, verwahren wir uns gegen jede Tyrannei, die uns nur in einer Fassung das Höchste bietet; wir bleiben uns ja auch bewußt, kein absolutes Verständnis des Kreuzes zu hinterlassen.

Diesen relativen Charakter unserer Erkenntnis kann man beklagen, aber damit ist er noch nicht geändert. Die Hauptsache bleibt doch, den Heilsinhalt des Kreuzes jeder Zeit zugänglich zu machen; dann darf man ihr aber nicht zumuten, mit den Händen der voraufgegangenen zu ergreifen, was ihr eben nur in ihren eigenen gegeben ist.

Wir hoffen dazu verhelfen zu können mit einer Fassung der Lehre, die dem Streben unserer Zeit gemäß die historischen und psychologischen Zusammenhänge ins Licht stellt, um also sowohl dem Glauben als auch dem Verständnis unserer Mitwelt den Weg zum Kreuze wieder zu bahnen. Das Charakteristische des Dogmas ist eben die Unterdrückung der geschichtlichen und seelischen Zusammenhänge. Es hatte von jeher das Bestreben, seinen Gegenstand immer mehr in die Höhe zu heben, die Pflanzen gleichsam in der Luft wachsen zu lassen. Was Gott that, geschah über den Köpfen der Menschen, die er ja nicht braucht. Das Geschichtliche ist nur die Hülle; die Menschenseele, darin die von Gott gelenkte Geschichte erst Offenbarung und Heilsthat Gottes wird, versinkt

wie sie vor dem andächtigen Blick. So bleibt dem Menschen nur die Verehrung und das Glauben. Unsere Aufgabe ist, diese Unterdrückung der historischen und psychologischen Faktoren wieder gut zu machen. Der Hauptgedanke ist der Satz, daß die Offenbarung Gottes in der Geschichte mit dem Glauben angeeignet werden muß. Wir wollen betonen, daß es Glaubenswahrheiten sind, die wir haben. Nicht jeder Verstand gewahrt sie, der Glaube ist ein ganz besonderes Organ für den Bereich der göttlichen Offenbarung. Wer mit dem allen gemeinsamen Verstand die Offenbarung fassen und Glauben wecken will, der will mit den Ohren sehen und Blinde mit den Ohren sehen lehren. Wir wollen das Gewirr dessen, das die meisten mit dem Glauben an den Gekreuzigten meinen, aufzulösen versuchen, wir wollen die Fäden der Geschichte, daran der Glaube erwacht, und die Fäden des Glaubens, dem jene zur wirklichen Offenbarung wird, auseinanderlegen und so zum Verständnis der Offenbarung kommen.

Wir stellen zuerst die Geschichte dar, dann die Beleuchtung, die sie im Glauben der Jünger empfing, dann die geschichtlichen Tendenzen, die zu den gegenwärtigen Auffassungen geführt haben, um schließlich den Weg zu finden, den wir unsere Gemeinden führen wollen.

1.

Dem geschichtlichen Stoff der Bibel ist es eigen, daß die Beurteilung des Gegenstandes vom religiösen Standpunkt eingewoben ist in die Darstellung selbst. Entweder ist der ganze Stoff in die Beleuchtung des Glaubens gerückt oder dem Glauben ist mit einzelnen „geschichtlichen" Zügen sein Recht gegeben. So läuft das Erkennen des Glaubens, das stets mit Hilfe der Phantasie geschieht, mit der Erkenntnis des Verstandes in ein gemischtes Erkennen zusammen.

Diese Art der Darstellung giebt dem geschichtlichen Blick einen lieblichen Reiz, dem ungeschichtlichen Sinn aber wird sie zu einer kaum zu vermeidenden Gefahr, den Umfang des Geschichtlichen und damit des zu Glaubenden ins Ungemessene zu vermehren und so den Charakter des Glaubens völlig zu verschieben. Man denke nur an die Darstellung der Geburt des Herrn.

Wir wollen versuchen, die Geschichte des Ausgangs unseres Herrn in einigen Zügen so zu umschreiben, wie sie dem Auge des Profanhistorikers sich zeigt, gleichsam noch nicht beleuchtet von dem Glanz des Glaubens an die Offenbarung Gottes in ihm, aber doch so, daß ersichtlich ist, wo später die Strahlen aus dem vorläufig in der Sonnenfinsternis gezeigten Bilde hervorbrechen werden, die in den dafür fähigen Augen den Blick für die Offenbarung Gottes im hellen Schein des Kreuzes eröffnen. Denn wir halten daran fest, die Offenbarung schafft den Glauben und nicht der Glaube die Offenbarung. Das Licht kommt vom Kreuze in die Augen, und nicht aus den Augen aufs Kreuz, wenn auch das Kreuz anders dasteht, sobald das Auge sein Licht empfangen.

Um in uns und in anderen den Glauben erwecken zu können, müssen wir den Jüngern gleichzeitig werden. Wir wollen untersuchen, wie es kam, daß das Kreuz ihnen keine Thorheit, sondern Kraft und Weisheit geworden ist.

Die morgenländische Theologie hat einseitig die Menschwerdung, die abendländische den Kreuzestod berücksichtigt. Beide Ereignisse kommen jedesmal in Betracht als übernatürliche Momente, die ein sich aus den Faktoren der natürlichen Theologie der betreffenden Zeit ergebendes Rechenexempel zur Auflösung brachte. Wo der Tod Jesu in Betracht kommt, da wird er möglichst schnell seiner historischen Bedingtheit entkleidet und mit den Mitteln der Spekulation bearbeitet. Wir wollen den Tod des Herrn von seinem Leben aus, also geschichtlich zu verstehen und uns seine Wirkungen psychologisch begreiflich zu machen suchen.

Um ein innerliches Erfassen des „mit seinem heiligen teuren Blute erlöset, erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tod und von der Gewalt des Teufels“ zu erwecken, dürfen wir nicht von oben von den Prinzipien der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, beginnen und herabsteigen zum Kreuz, sondern wir müssen das Kreuz einmal wirken lassen auf unsere Hörer in seiner ganzen Macht.

Das ist der Jesus, der sich seinem Volke gewidmet hat in aller Treue. Der ist umhergezogen und hat wohlgethan, der hat die Bergpredigt gehalten und all die herrlichen Gleichnisse gesagt. Der hat die Umkehr gepredigt und die Nähe des Himmelreiches.

verkündigt, das Gott geben will am Ende der Tage durch seine Hand. Er hat die Vaterliebe Gottes verkündet im Wort seines Mundes und im Werk seiner Hände. Gott ist nicht ein engherziger Wächter des Gesetzes, der um seinet- und des Gesetzes willen die Menschen quält, sondern ein Vater, dem seine Kinder lieber sind als seine Hausordnung. Gottes Wille ist nach ihm Reinheit von Sünden und die Barmherzigkeit. So hat dieser Jesus das Volk erraten lassen, daß er in einem besonders nahen Verhältnis zu Gott steht und seine Gedanken besser zu deuten weiß als seine Leiter. So zogen sich aber auch die Schlingen in weitem vorsichtigen Bogen um ihn, denen er nun erlegen ist. Als er so eiferte gegen die Autorität der Kirchenmänner Israels, da hieb die falsche Frömmigkeit, unterstützt von der Eifersucht und dem Neid, das Holz zu seinem Kreuz. Das hörte er schon von ferne. Aber wie er des Glaubens Art immer übte, hinter allem, was geschieht und besonders ihn berührt, Gott zu schauen, so ringt sich in ihm die Gewißheit auf, Gott will den Tod seines Sohnes, aber die siegreiche Gewißheit eines neuen Lebens steigt mit dieser in seiner Seele hervor. Die Jünger fassen es nicht und wollen ihn abdrängen von seinem Gehorsam gegen Gott. Ihm aber öffnet sich immer mehr im Gebet und Forschen das Verständnis für den Wert und die Notwendigkeit seines Todes. So kann er in seinen Gleichnissen offen davon reden und in wuchtigem Worte seine Feinde auffordern, das Maß der Sünden ihrer Väter voll zu machen, um selbst zu stürzen in die ihm gegrabene Grube.

Mit dem Einzug in Jerusalem erhebt er unverhohlen den Anspruch auf die Messiasstellung. Was er nie im Leben offen gethan, das thut er, das schönste Zeichen seines Mutes und seiner Wahrhaftigkeit, beim Einzug in das alte Gräberfeld der Propheten.

Nun reicht eine Sünde der anderen die Hand, um ihren schlimmsten Feind zu verderben. Das Kreuz wird zum finsteren Stelldichein aller bösen Mächte der Menschenbrust. Die geschichtliche Entwicklung des Volkes hatte ein Messiasideal gezeitigt, das mit der Art Jesu nichts gemein hatte, weil es irdische Macht, Genüsse und Ehre versprach. So wandte sich der irdische Sinn

der Machthaber und bald auch der Masse mit der ganzen Wut eines enttäuschten Begehrens wider ihn, der den höchsten Namen benutzt, um sein Volk zu betrügen. Der Haß der Feinde nahm die Habgier eines Jüngers in ihren Dienst. Der trotzige Mut der anderen schlägt gar bald in Verzagtheit um, der trotzigste verleugnet seinen Herrn, der elendeste verrät ihn mit einem Kusse. Weiter führt der Weg zum Kreuz durch falsch Zeugnis und Lüge. Gemeinheit und Rohheit haben auch ihre schmählichen Spuren zurückgelassen an dem armen Verurteilten, der da hängt. Die wankelmütige Menschenfurcht eines Großen dieser Welt wagt es nicht, dem Unrecht zu wehren. Die Stimme des Gewissens überschreit das aufgehetzte Volk. Der Haß der Feinde träufelt noch die Bitterkeit des Spottes in seine Wunden. Ein gemeiner Verbrecher wird ihm vorgezogen, eben ein solcher wagt im Angesicht des Todes sich lästernd über ihn zu erheben.

Es war gewiß finster geworden um das Kreuz. Es ist der schwärzeste Punkt in der Menschengeschichte, die Offenbarung der furchtbarsten Tiefen menschlicher Bosheit. Wem Jesus nur ein wenig das Herz warm gemacht hat mit seinem Leben, der muß beschämt und empört über einen solchen Abgrund der Sünden in Menschenseelen das Haupt verhüllen vor der Schande seines Geschlechtes, der muß der Sünde mit allen ihren Töchtern — es sind nicht alle, aber die meisten, die den furchtbaren Reigentanz auf Golgatha ausführen —, ewigen Haß und Krieg geloben, weil sie den Gottessohn so beschimpft und gemartert haben.

Zieht sich so die Lust und die Freude von der Sünde zurück, so wendet sie sich mit ganzer Stärke dem einen zu, der mitten in der Nacht strahlt wie ein heller Stern. Wie ein Krieger in die Schlacht, geht er in den Tod. Grausige Einsamkeit, die das Sterben doppelt schwer macht, umgiebt ihn. Das bischen fester Boden, den er mühsam gelegt in den Sumpf, die Jüngerschar, wankt unter seinen Füßen. Aber er geht festen Trittes weiter. Uns wäre sein sicherer Gang in den Tod fast unheimlich, hätten wir an seinem Schwanken in Gethsemane nicht gesehen, daß es kein leidensunfähiger Gott, sondern ein Mensch ist, der auch den Sieg erst durch Kämpfen gewinnt. All das bittere Geschick macht

ihn nicht irre in dem Glauben an seinen Gott und Vater. Alle die ausgesuchte Bosheit macht ihn nicht irre in seiner Liebe zu den Menschen. Er bleibt demütig und wahr und bittet für seine Feinde. Er endigt sein Leben in dem gewissen Glauben, daß er gesiegt hat über seine Besieger, daß das ihm aufgetragene Werk der Erlösung in seinem Tode nicht gescheitert, sondern vollendet ist.

Das ist die Grundlage für ein Verständnis des Kreuzes: Die ernste Versenkung in die Macht heiliger Liebe und in die Macht der Sünde, deren Zusammenstoß es bezeichnet, der Abscheu gegen diese, die freudige Hingabe an jene; der tiefe Eindruck auf ein ehrlich Gemüt, wie viel ihm mit dieser, wie wenig mit jener gemein ist. Die Freude am Sieg des Glaubens über die Sünde und den Unglauben, diese Doppelstimmung hat ihren schönsten Ausdruck in dem Anfang des Liedes gefunden:

„Der am Kreuz ist meine Liebe,
Meine Lieb' ist Jesus Christ,
Weg ihr argen Sündentriebe,
Satan, Welt und Fleischeslist!"

Nur auf der Grundlage eines solchen wirklich empfangenen Eindrucks ist eine innere Aneignung des Heiles möglich. Das giebt allerdings eine große Einschränkung der zum Verständnis des Kreuzes Auserwählten, wenn es nicht mehr in eine Theorie umgewandelt dem Verstand klar gemacht, sondern allein dem Gewissen verständlich werden kann, das mit Segen unter diesen gewaltigen Eindruck der demütigenden und erhebenden Thatenpredigt gestellt wird.

2.

Haben wir so die geschichtlichen Vorgänge nicht rein objektiv, sondern ganz subjektiv, das heißt in der Beleuchtung durch das ethisch gestimmte Mitgefühl dargestellt, so wenden wir uns nun der religiösen Beleuchtung dieser Thatsachen zu. Für diese hat von Haus aus jene ethische Gefühlsbetrachtung gar keine Rolle gespielt. Wir haben die Geschichte in dieser Beziehung zum ethischen Faktor der sie in ihrem Gemüte miterlebenden Hörer und Leser dargestellt, um später darauf unsere Anschauung von dem

Heilswert des Todes Jesu aufzubauen. Vorher sind noch eine Reihe von anderen Gesichtspunkten einzunehmen.

Jene Geschichte des Kreuzestodes finden wir auf einmal im Lichte und im Rahmen eines religiösen Glaubens. Ueber dem ganzen Vorgang erscheint ein neues Subjekt als der eigentliche Urheber. Die geschichtlichen Urheber des Todes treten zurück in die Stellung von Werkzeugen Gottes, ohne daß ihre Schuld, Jesus wird ein Opfer der Liebe Gottes, ohne daß sein Verdienst geringer wird. Der Zweck Gottes ist die Versöhnung und Erlösung des Menschengeschlechts. Um die eine Geschichte wird also eine andere, eine transcendente Heilsgeschichte gewoben, in der der Kreuzestod Jesu als das irdische Feld der himmlischen Offenbarung der ewigen Liebe Gottes erscheint. Der Glaube, daß Gott im Leiden und Sterben Jesu hernieder gekommen ist, läßt den Gedanken ganz zurücktreten, daß der Glaube einmal vom Kreuz zu Gott emporgestiegen ist.

Wir sehen auch mit fröhlicher Glaubensgewißheit in dem Leiden und Tode Christi eine Offenbarung Gottes zum Heil der Sünder, das hindert uns aber nicht, darüber nachzudenken, wie die erste Erkenntnis hiervon sich in den Herzen der Jünger gebildet hat; ohne Zweifel werden wir daraus manches lernen können, wie wir uns und unsere Gemeinden zum rechten Glauben an diese Offenbarung bringen und darin erhalten können.

Alle Religion ist mit einem Glauben verbunden. Glauben ist Gott schauen. Zu jeder Religion gehören theoretische Sätze, die mit der Ueberzeugung unbedingter Gewißheit aufgestellt und geglaubt werden. Sie sind ein Produkt der Phantasie, wenigstens in der ersten Gestalt der Religion, wenn sie noch nicht mit Weltwissen verbunden und in eine Scholastik ausgeartet sind. Diese Sätze stellen der Art der Phantasie gemäß ein zweites Sehen dar, das heißt, über das naive Weltbild breitet die Phantasie ein zweites, aus Analogien mit dem menschlichen Geschehen zusammengewobenes, in das die interessanten Größen des natürlich-geschichtlichen Lebens als Wirkungen und Werkzeuge der Gottheit verflochten werden. Dieses Schauen mit den Augen des Glaubens ist nur dem Eingeweihten, dem Gläubigen gegeben. Die religiöse

Erkenntnistheorie im allgemeinen muß ebenso zwischen objektiven und subjektiven Faktoren unterscheiden, wie die wissenschaftliche Theorie des natürlichen Erkennens. Das Objektive, das Weltgeschehen in Natur und Geschichte, das immer Gleiche wird gestaltet durch die sich ewig ändernden Faktoren der Phantasie und des Willens, in dessen Dienste sie steht. Denn das ist der tiefste Grund aller religiösen Vorstellungen, die praktischen Gefühle der Lust und Unlust, des Wunsches, der Hoffnung und der Furcht. Die graduelle Verschiedenheit der Religionen beruht in dem verschiedenen Standpunkt der Gläubigen, ob sie mit ihren Wünschen und Aengsten noch ganz in das Naturgebiet gebannt sind, oder ob in ihnen das Ethische die alles Hoffen und Wünschen bestimmende Macht geworden ist. Niemals allein ein Erzeugnis der Kultur ist der Glaube an die das Menschenleben tragenden Mächte in seiner Ausgestaltung doch bedingt von der Höhe der in einer Gemeinschaft herrschenden Interessen.

Nach diesem Standpunkte des praktischen Interesses richtet sich auch das Mittel der Erregung der religiösen Vorstellungen. Das ist das dritte, das in jeder Religion zwischen den Gebilden der Phantasie und den praktischen Gefühlen mitten inne steht. Der Punkt, von dem die religiöse Beleuchtung der Welt ausgeht, der dann selbst eingetaucht wird in das Licht des Glaubens, so daß er zum Offenbarungsmittel wird. So gewinnen wir eine dritte, den beiden andern parallele Linie, die Reihe der Erregungsmittel für die Vorstellungen und darum auch für die religiösen Gefühle der Nachkommen. Diese Reihe geht von dem Fetisch hinauf bis zu dem Leben und Sterben Jesu Christi. Zumeist wird das, wovon die stärksten Eindrücke empfangen und die mächtigsten Einwirkungen auf ihr Leben herleiten, zur Gottheit selbst oder ihrem Werkzeug. Auf dem Gebiet des natürlichen Begehrens werden es Naturgegenstände, dann Naturvorgänge sein. Das sittliche Wünschen sucht seine Gottesoffenbarung, vermöge der Verwandschaft der Sittlichkeit und der Geschichte — es ist nicht das Verhältnis von Tochter zur Mutter, aber das der Pflanze zum Boden — auf dem Gebiet des geschichtlichen Lebens. Je weniger pantheistisch, je freier und persönlicher Gott gedacht wird, umsoviel mehr wird

er in der Geschichte gesucht. Je höher die Vorstellung von Gott steigt, desto geringer wird die Zahl derer, die ihn wirklich sehen und glauben. Denn das Auge ihn zu schauen, wird ein reines Herz, und das ist nicht jedermanns Ding.

Die Jünger haben ihren Gott in dem gekreuzigten Jesus geschaut. Das Kreuz eröffnete ihnen den Durchblick auf den einen wahrhaftigen Gott und wurde ihnen zum Ausgangs- und Stützpunkt ihres Glaubens, der von da aus seine Linien nach oben, rückwärts und vorwärts zog. Was für eine praktische Gefühlsweise muß es gewesen sein, die zu dem Auge wurde, das in dem Gekreuzigten die Gottheit sah?

Wird nicht das dem Menschen zum Gott, oder zu seiner Offenbarung, worin er sein Höchstes sieht und worauf er seine Hoffnung setzt? Die Jünger haben also in dem am Kreuz gestorbenen Herrn trotz aller seiner Schmach und Ohnmacht das höchste Ideal und die höchste Kraft geschaut. Eine jede solche Wertbeurteilung, die sich nicht aus den überall gleichen natürlichen Instinkten ergiebt, ist das Ergebnis einer längeren geschichtlichen Entwicklung. Wir sagen darum, daß die alttestamentliche Erziehung der Jünger eine Vorbedingung zum Verständnis der Gottesoffenbarung in dem Gekreuzigten war. Weiterhin natürlich eine Folge der ganzen göttlichen Erziehung ihres Volkes. Wir denken nicht an die alttestamentliche Bestimmtheit ihres Intellektes.

Diese theoretischen Voraussetzungen der Jünger bilden nur die Bedingung zur Auffassung und Verteidigung ihres Glaubens. Sie sind unwiederholbar. Uns wird die Frage noch genug beschäftigen, wie wir sie aus unseren Denkgewohnheiten ersetzen. Hier geht es um etwas Wiederholbares, um das Geschenk der israelitischen Geschichte an die ganze Welt, und dabei kommt die alttestamentliche Bestimmtheit des Gewissens der Jünger in Betracht. Es ist die große Bedeutung des Sittlichen in der Religion des A. T. Wir gedenken der Propheten, die eine Vertiefung der Anschauung von der Gerechtigkeit und damit des Sündenbegriffs und des Schuldbewußtseins dem Volke als bestes Erbe hinterlassen haben. Sie hatten von da aus die Postulate hergeleitet, die den Höhepunkt alttestamentlichen Denkens bezeichneten, eine von Gott

gewirkte Tilgung der Schuld und eine Erneuerung des Herzens. Die Verbindung dieser Hoffnungen mit dem Harren auf den Messias lebte in den Besten des Volkes.

Hatte die prophetische Religion schon die Grundlage für die Erkenntnis der Gottesoffenbarung in Christus gelegt, so hob sie die Erziehung des Meisters selbst zu einer immer tieferen Erfassung der Identität von Sittlichkeit und Religion empor. Ihre Begriffe von Gott und seinem Reich, von Gerechtigkeit und Sünde, von Seligkeit und Unseligkeit rückte er in das volle Licht ethischer Erkenntnis.

Ihre Maßstäbe von weise und thöricht, von reich und arm, von groß und klein kehrte er um. Die Vergebung der Sünden und die Erneuerung des Herzens lernten sie von ihm als die wichtigste Sorge Gottes und der Menschen verstehen.

Das Größte ist, daß ihnen die alle prophetischen Ideale überbietende neue Gottesoffenbarung in einer Person entgegentrat, die sie gewaltig erfaßte und nicht los ließ. Aus den Namen, die sie ihm beilegten, sehen wir den tiefen Eindruck, den seine Erscheinung auf sie gemacht hat. Gott selbst sprach aus ihm zu ihnen — zu dieser Erkenntnis hatte sie ihr Gewissen und zur Vertiefung ihres Gewissens hatte sie seine Erziehung gebracht. Er hatte die Sündenerkenntnis mit dem Ideal vertieft, aber er hatte das Schuldbewußtsein nicht nur geschärft, sondern auch gestillt. Er hat sie in langer Arbeit in eine höhere Welt gehoben. Seine göttliche Lebensmacht hat er sie in der Belebung ihres ganzen Wesens spüren lassen und sich so die Bahn gebrochen, daß sie an seine fortwirkende Kraft glaubten, auch wenn er nicht mehr leiblich unter ihnen war.

Diese Erziehung der Jünger war die Vorbedingung, um sie in dem Herrn am Kreuz Gott schauen zu lassen. Der gekreuzigte Jesus, arm und verächtlich auch in den Augen ihrer Stammesgenossen, ohne all das, was Menschen Achtung und Vertrauen einflößen kann, aber siegreich in seinem Glauben an Gott und in seiner Liebe zu den Sündern; eine unbeschreibliche Macht in seinem Herzen, die in der Ohnmacht des Leides am stärksten hervortritt, die siegreich bleibt und mitreißen kann, die die Welt trägt und bezwingt, darin man das Höchste sehen und darauf man sein Ver-

trauen setzen kann, eine solche Macht arbeitet sich auf einmal in den Jüngern aus Angst und Mutlosigkeit empor. Gedanken und selige Siegesstimmungen sind es, die in dem Bekenntnis ihren Ausdruck finden: Jesus ist auferstanden und lebt. Die Auferstehung ist ein objektives geschichtliches Ereignis, das nicht zusammenfällt mit seiner Erfahrung in den Gläubigen, wenn auch die Ostergeschichten Versuche sind, dieses nur innerlich zu erlebende Ereignis mit den Mitteln der gewöhnlichen geschichtlichen Erkenntnis auszudrücken, die ebenso unvermeidlich wie unzulänglich sind. Wie die Geburtsgeschichte den Versuch darstellt, die Geburt Jesu aus Gott, eine Gewißheit des Glaubens, in einer auf dem Gebiet des natürlichen Geschehens verlaufenden Geschichte auszudrücken, so bringen die Ostergeschichten die Glaubensgewißheit, daß Jesus siegreich lebt, gleichsam durch die Uebersetzung in die Sprache des gewöhnlichen Geschichtsverlaufes einem jeden näher.

In Wirklichkeit geht aber bei dieser Uebersetzung der Charakter des Ereignisses als einer nur mit dem Herzen erlebbaren Thatsache verloren. Denn wenn nur den Jüngern Erscheinungen zu teil wurden, so hat das den Sinn, daß zum Innewerden des Auferstandenen die Empfänglichkeit für die siegreiche Lebensmacht des gekreuzigten Herrn gehört. Diese Gewißheit, daß Jesus das Leben und den Sieg gewonnen, hob die Jünger in den Himmel selbst mit empor. Ihre Hoffnungen und Wünsche weilten bei Gott und ihrem erhöhten Herrn.

So bildet diese Gewißheit der Siegesmacht ihres Herrn in seinen Jüngern die neue Stufe, wir wissen, daß es die unüberbietbar letzte und höchste ist in der Reihe der praktischen Gefühle, von denen aus eine Glaubensüberzeugung über Himmel und Erde geworfen wird. Derselbe Gedanke geschichtlich ausgedrückt lautet: durch die Gewißheit von der Auferstehung kamen die Jünger zum Glauben an die Gottesoffenbarung im Herrn Christus trotz seines Kreuzes, durch die Auferstehung gelangten sie dahin, den Heilswert seines Todes zu erfassen. Ein innerliches Verständnis der Auferstehung ist nur auf dem Boden einer sittlichen Wertbeurteilung in Jesu Sinn möglich, wie umgekehrt die Botschaft von dem, der da lebet und regieret in Ewigkeit allen, die, wenn auch noch so

zaghaft, auf jenem Boden stehen, zum freudigen Glauben an Gottes siegreiche Macht verhelfen kann.

Aus diesen bisher beschriebenen Faktoren, dem geschichtlichen Verlauf und dem sittlichen Herzenszustand der Jünger allein wäre unmöglich die Glaubensgewißheit von der Offenbarung Gottes am Kreuz hervorgegangen, wenn nicht noch eins hinzugekommen wäre, die von dem Herrn selbst geübte Deutung seines Kreuzes. Die Deutung der Welt und der Geschichte als eines Schauplatzes Gottes lernt der Glaube nur von dem Glauben. Wo dieses Glaubenslicht zuerst aufgeht, da reden wir von Offenbarung. An dem Glaubenslicht Jesu hat sich die Glaubenserkenntnis der Jünger entzündet.

Unter dem Bann alter metaphysischer Vorstellungen achten wir wenig darauf, daß auch für den Herrn sein Verhältnis zu Gott durch Glauben bedingt war. Mit diesem Vertrauen auf seinen Vater hat er das Kreuz als Gottes Willen erfaßt und seinen Glauben wider Fleisch und Blut behauptet. Die geschichtliche Betrachtung der Evangelien zwingt uns in der Auffassung Jesu von seinem Beruf eine Wendung anzunehmen. Wie es des Glaubens Art ist, in der Geschichte eine fortlaufende Reihe von Gotteswirkungen anzunehmen und Gotteswinke zu sehen, so hat Jesus gelernt, sein Todesverhängnis in den weiter gespannten Rahmen seines Berufes aufzunehmen, während er ohne Zweifel am Anfang seines Wirkens nicht in dem Kreuz das Ziel geschaut hat.

Unter Gebet und Thränen hat er sich durchgeglaubt; darin stärkten ihn die Weissagungen der Schrift, die ihm die Gottessprache in den Ereignissen deuteten und bestätigten.

So erfaßte er denn seinen Tod als ein von Gott geordnetes Mittel, um in erweitertem Umfang seine Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Wir sehen an der Menge der eingenommenen Gesichtspunkte, die uns seine vom Tode handelnden Reden darbieten, welche geistige Arbeit er daran gewandt hat, um sich und seinen Jüngern die Aneignung dieses Ausgangs zu erleichtern, um ihn in den Heilsplan Gottes einzugliedern. Zur Erfassung dieser Deutung waren die Jünger durch die ganze geschilderte Erziehung

reif geworden, nachdem die Gewißheit seiner Erweckung ihnen den Mut wieder gegeben und die Augen geöffnet hatte.

Wir glauben nun, soweit dies auf geistigem Gebiet überhaupt möglich ist, die Faktoren zu übersehen, welche die Jünger in den Stand setzten, eine Gottesoffenbarung in dem Gekreuzigten zu sehen. Diese ganze Erörterung sollte uns nur den Weg zeigen, wie wir unseren Gemeinden ein persönliches Verständnis der Heilsoffenbarung in dem am Kreuze Hingerichteten vermitteln können. Dazu haben wir die ganze Stimmung der Jünger geschildert, durch die hindurch sich das Kreuz als eine Liebesthat Gottes in ihnen spiegelte, um zu verhüten, daß das Verständnis unseres gekreuzigten Herrn dem rationalen Denken ausgeliefert werde, sondern dem Glauben bewahrt bleibe. Nur wenn der geschichtliche Verlauf in einem Glaubensauge sich bricht, strahlt er im Glanze göttlicher Offenbarung. Während aber die leiblichen Organe, damit wir die Welt der wirbelnden Atome als eine tönende und leuchtende erkennen, eine Gabe der Natur sind, ist dieses Organ des Glaubens ein Erzeugnis geschichtlicher Faktoren, die sich nicht in jedem einstellen. Von dem Glauben selber aus halten wir das Eintreffen dieser Voraussetzungen für eine Erwählung Gottes und das persönliche ganz individuelle Moment, daß nun den Glauben zu jenen Voraussetzungen hinzutreten läßt, für eine Wirkung des göttlichen Geistes selbst.

Diese Aufteilung des menschlichen und des göttlichen Faktors in der Heilsgeschichte auf die beiden Wahrnehmungsorgane, des Verstandes und des Glaubens, widerspricht gewiß vielen Grundsätzen und Gewohnheiten. Sonst wird der göttliche Faktor in den natürlichen Verlauf der Geschichte hineingezwängt nach der Art des den Pantheismus streifenden Concursus. So wird das ganze Gefüge der Geschichte, die doch nach ihr einwohnenden kausalen Zusammenhängen abläuft, gesprengt. Verdienst ist kein Verdienst, Schuld ist keine Schuld mehr. Die Erkenntnis der Geschichte als einer Offenbarung Gottes ist aber einem besonderen von Gottes Geist gewirkten Organ, dem Glauben vorzubehalten. Dann bleibt dem geschichtlichen Hergang der Charakter der Geschichte, der religiösen Erkenntnis ihr Charakter einer Glaubenserkenntnis gewahrt, die,

wie sie auf einer Wertbeurteilung ruht, nur angeeignet werden kann durch ein Eingehen auf die ihr zu Grunde liegende Wertbeurteilung, nicht auf dem Wege verstandesmäßiger Reflexion durch den Intellekt.

3.

Auf grund aller dieser Voraussetzungen zur Aneignung des Todes Jesu als einer Gnadenoffenbarung Gottes können wir nun fragen, wie sich der Glaube daran im einzelnen gestaltete. Jesus brachte der Welt Sündenvergebung und die Aufgabe eines neuen Lebens im Glauben an Gott und sein nahes Reich. Schickt Gott den Tod, so kann dieser sein Werk nicht zerstören, sondern muß ihm zum Besten dienen. Aus dieser Ueberzeugung stammt die geistige Arbeit, die der Herr aufgeboten, um den Jüngern die Richtlinien für ein späteres Verständnis des Kreuzes in seinem Heilswert und seiner Heilsnotwendigkeit zu geben.

Welche Reihe von immer heller scheinenden Lichtern, um das Dunkel des Todes zu beleuchten von der ersten Leidensankündigung an, die nur ein trübes δεῖ enthält, bis zu den Worten vom Jonaszeichen, vom Eckstein, vom Lösegeld und vor allem dem unendlich tiefen Bilde des Abendmahls! Wie die Gewißheit der Auferstehung die Todesweissagung von vornherein begleitet, so ist sie auch zur Erklärung des Todesrätsels herangezogen. Die Worte vom Eckstein, Samenkorn und Jonaszeichen legen den Hauptnachdruck auf die Auferstehung, die sein Sterben zu einem Mittel macht, den Beruf der Heilsvermittlung mit neuen Kräften weiterzuführen.

Dem tieferen Nachdenken wird der Zusammenhang zwischen Tod und Heil noch viel enger. Die Vermittlung der Auferstehung tritt zurück. Je mehr der Kreuzestod ein Mittel zur Erreichung des Heilszieles ist, desto mehr ist er gerechtfertigt, desto größer ist der Triumph. So knüpfen die Worte vom Lösegeld, vom guten Hirten, vom Abendmahl, die Sündenvergebung und Rettung direkt an den Tod an.

Unverstanden schliefen diese Worte in der Seele der Jünger, bis die Ostersonne sie mächtig erweckte. Keinem der Jünger kam es vor der Gewißheit seiner Auferstehung in den Sinn, sofort den Kreuzestod als ein versöhnendes Opfer zu deuten. Nicht der

Glaube, daß sein Tod Gott versöhnt habe, sondern der, daß er lebe, war der Punkt, von dem aus sie die Erde bewegten. Das war die zweite große geistige Umwälzung, die sie erlebten, nachdem das Kreuz alle ihre Maßstäbe und Hoffnungen zerstört hatte. Nun knüpften sie das Verhältnis mit ihrem Herrn im Glauben an den Erhöhten wieder an. Durch seine Erhebung über die Welt wurde auch ihr mit ihm verbundenes Herz über die Welt hinausgehoben. So ward ihnen die Gewißheit seiner Erweckung zum Erlebnis einer Erlösung aus der sündigen und vergänglichen Welt und der Eingliederung in die himmlische. Von da aus ging dann ihr Nachdenken die vom Herrn gewiesenen Pfade. Der Kreuzestod mußte nun im Verhältnis zu Jesu und ihrer Erhebung aus der Welt als das von Gott geordnete, bald als das notwendige Mittel erscheinen. Weil sie die Vereinigung des Herzens mit dem erhöhten Herrn und die Trennung von der Welt als Gnade und Heil empfanden, so mußte auch das Kreuz in das Licht einer Heilsveranstaltung rücken. Zuerst gilt es nur als Ermöglichung der neuen großen Heilsthat, die Gott in der Erweckung Jesu gestiftet. Allmählich bahnt sich eine Verteilung der Heilsgüter auf die beiden großen Ereignisse der Kreuzigung und der Erweckung an. Der religiöse Sinn ist immer darauf aus, Gott zum Subjekt aller natürlichen und geistigen Vorgänge zu machen. Die von Christus gebotene Aufgabe der Sinnesänderung wird dem Glauben, der mit Christus sich versetzt wußte in eine himmlische Welt, zu einer göttlichen Erlösung von der Welt. Gott wird zum Urheber der Glaubenserfahrungen nach Jesu Auferstehung gemacht.

Christus hatte die Jünger gelehrt, das Heil in der Herzenserneuerung und in der Sündenvergebung zu suchen. Gab Gott das Heil weiterhin durch den erhöhten Jesus, so lag es nahe, den oben angedeuteten Gedankengängen des Herrn entsprechend die Sündenvergebung allmählich von dem Wirken des Erhöhten abzusondern und sie als ein besonderes Moment an die Kreuzigung zu knüpfen. Die Verbindung der Vergebung mit dem Tode geschah mit Hilfe all der Voraussetzungen, die in dem alttestamentlichen Gedankenkreis der Jünger und in den Andeutungen Jesu

von dem sündentilgenden Charakter seines Todes enthalten waren. Da war der Triumph des Glaubens vollendet, als sie das schimpfliche Ende des Meisters dem Hohn der Feinde entwunden und als Mittel der Darreichung seiner höchsten Gaben begriffen hatten.

Bald verschwimmen dem Glauben, der in die Weite schauend die historischen und psychologischen Zusammenhänge vergißt, Erlösung und Auferweckung, Sündenvergebung und Kreuzigung in zwei einheitliche Gottesthaten.

Aus Stützen und Trägern für Sündenvergebung und neues Leben werden Kreuzigung und Erweckung zu Mittlern der Versöhnung und Erlösung selbst. Sie haben dank ihrer Gemeinschaft mit ihrem erhöhten Herrn wie von dem unter ihnen lebenden Meister Vergebung und Erhebung als ihre Seligkeit nach der Not der Schuld und Sünde erfahren.

Diesen seligen Erlebnissen standen draußen Kreuzestod und Erweckung gegenüber. An diese Ereignisse knüpften sie mit Recht jene innerlichen Erlebnisse an. So lernte die Erkenntnis des Glaubens dank seiner Tendenz auf einen Punkt zu konzentrieren, was durch umständliche Zusammenhänge verbunden ist, beide Ereignisse als einmalige Thaten des Gottes verstehen, der von jeher darauf aus war, das in Vergebung und Erlösung zu neuem Leben bestehende Heil seiner sündigen Menschen zu schaffen.

Das ist ein entscheidender Wendepunkt, nur dem verständlich, der die Art des Glaubens kennt. Seine Erfahrungen projiziert er in die Welt und in das Herz Gottes hinein. In dem Spiegel der eigenen Erlebnisse wird Gottes Wirken erkannt. So hat der Glaube der Jünger die eigenen Erlebnisse, die sie infolge jener Geschehnisse machten, umgesetzt in große Gottesthaten. Was Folge war, wird zur That; was That war, wird zum Mittel. Die Ereignisse in der Welt werden gemalt mit der Farbe der innerlichen Erfahrung. So gehört zur Offenbarung Gottes in der Geschichte das Auge des Glaubens, das sie sieht. Gott bricht sich mit seinen Heilsthaten die Bahn in die Herzen der kraft ihres Herzensstandes für eine solche Offenbarung Empfänglichen.

Jene Analyse der Vorgänge in den Jüngern, diese Er-

kenntnistheorie des Glaubens und der Offenbarung soll kein Wühlen der Neugier in dem Geheimnis geheiligter Seelen, sie soll eine Wegführung sein, um das Verständnis der Heilsoffenbarung als einer dem Glauben geschenkten Erkenntnis zu ermöglichen. Wer jene Darlegung ein unzartes Auftrennen der Offenbarung in geschichtliche und seelische Vorgänge nennt, das ebenso falsch wie ungläubig sei, der vergißt, daß der heilige Geist in den Gläubigen alle diese Momente zur Offenbarung Gottes zusammenwebt. Jene Erkenntnis braucht uns nicht in dem freudigen Glauben an die Kundgebung Gottes in dem Gekreuzigten und Auferstandenen zu stören, wie uns auch das Wissen um die allmähliche Entstehung der Welt und die zu ihrer Wahrnehmung führenden geistigen Vorgänge nicht in dem Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer Himmels und der Erde stört.

4.

Die Schriftsteller des N. T. haben viel Arbeit darauf verwandt, das schreckliche Ende ihres Meisters in das Licht ihrer Gottes- und Heilserkenntnis zu rücken. Wir begegnen in der Schrift einer Reihe von Aeußerungen, die einfach die Heilsgüter an die Kreuzigung und Auferstehung knüpfen, ohne über den Zusammenhang weiteres auszusagen. Andere Stellen tragen das Gepräge einer theologischen Bearbeitung. Mit Hilfe alttestamentlicher Begriffe wird der Kreuzestod ausgedeutet. Darin liegt für dieses Denken schon der Beweis der Heilsnotwendigkeit. Nur selten wird die Frage nach dieser aufgeworfen und beantwortet. Wir scheiden vorläufig die Frage nach der Notwendigkeit aus, als ein Problem, das erst dann unserem Denken erwächst, wenn unserem Glauben der Heilswert des Auferstandenen innerlich verständlich geworden ist.

Uns geht es jetzt darum, die oben angedeutete Entwicklung auf einem flüchtigen Gange durch das N. T. zu belegen, jene Entwicklung, die zur Umsetzung der innerlichen Erfahrungen in objektive Gottesthaten führte, um daran zu zeigen, wie die wirkliche außerordentliche Offenbarung Gottes in Christus den Jüngern allmählich sich erschloß.

Wir versuchen ein paar Linien durch die heiligen Schriften hindurchzulegen.

Die Apostelgeschichte zeigt uns in den unter dem frischen Eindruck der Geschehnisse gehaltenen Reden die beherrschende Stellung der Auferstehung. Sie hat dem im schimpflichen Tode Untergegangenen Herrlichkeit, dem Erniedrigten die Herrschaft, dem Gerichteten das Gericht, dem verworfenen Stein die Stellung des Ecksteines gegeben. Zum Führer zur Seligkeit, zum Retter ist er geworden. Aus dieser hervorragenden Stellung rückt die Auferstehung allmählich heraus. Im Petrusbrief ist sie nur noch selten erwähnt: als Voraussetzung der erneuten umfassenden Wirksamkeit des Herrn (3 18 und 3 21) und als Heilsthat Gottes, die die Gläubigen zu einer neuen Hoffnung wieder geboren hat (1 3). Den ersten Gesichtspunkt kennt Paulus, dem die Auferstehung die Voraussetzung der Lebensgemeinschaft mit dem Erhöhten ist, der aber auch den mystischen Gedanken einer Auferweckung der mit Christus Gekreuzigten zu einem neuen Leben ähnlich wie Petrus zum Ausdruck bringt. Später verschwindet dieser Gedanke, und die Auferstehung ist nur die Ermöglichung einer umfassenden Segnung mit den Heilsgütern des Kreuzes.

Entsprechend dem Vorgange Jesu, der die Auferstehung fast immer mit dem Tode zusammengedacht hatte, entsprechend dem geschichtlichen Verlauf, der eine Auffassung des Kreuzes als einer Heilsthat nur unter der Bedingung der Auferstehungsgewißheit zuließ, hat sich in allen neutestamentlichen Schriften das Schema erhalten, welches beide Ereignisse verbindet. Wir denken bei Paulus an Röm 14 9 II Kor 5 15 Phil 2. Im Hebräerbrief erscheint dieses Schema in der Einkleidung des Hohenpriesters, der nach seinem Opfer in das obere Heiligtum eingeht. Bei Johannes schimmert dieses Schema noch durch an der Stelle Ev 3 14, wo die Erhöhung, sowohl Kreuzigung als Auferstehung in sinnigem Rätselwort bezeichnend, den Weg bildet, auf dem jedem Gläubigen das Leben zu Teil werden soll. Das Wort des Kaiphas 11 50 deutet Johannes als eine unbewußte Weissagung auf des Herrn Tod zum Besten seines Volkes, dadurch den Zerstreuten ein Sammelpunkt geschaffen werden soll; derselbe

Sinn liegt in dem Wort des Herrn im folgenden Kapitel, daß er, sobald er von der Erde erhöht sei, viele zu sich ziehen werde.

Aber die ganze Richtung der Entwicklung geht doch dahin, den Gedanken des Todes von dem der Auferstehung zu trennen und selbständig zu machen. So hatten wir schon Worte des Herrn, die ohne ausdrückliche Beziehung auf seine Erhöhung in seinem Tode die Heilsthat Gottes zu sehen anleiteten.

In der Apostelgeschichte waltet noch der Eindruck des Kreuzestodes als einer, wenn auch in Unwissenheit begangenen Unthat der Juden vor. Das Kreuz ist das Rätsel, die Auferstehung das Wunder und die Lösung. Zuerst erscheint den Jüngern die Kreuzigung als das widergöttliche Verbrechen, dem Gott durch die Erweckung die Spitze abgebrochen hat. Langsam rückte das Kreuz in das Licht des Glaubens. Ganz naiv steht 2 23 das τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον neben dem ἀνείλατε. Vom alten Bund her fällt das Licht Gottes auf den Kreuzesstamm. Im Petrusbrief und in den späteren Schriften erscheint das Finstere der Unthat ganz in der Beleuchtung des Glaubens verschwunden. War der Petrus der Apostelgeschichte ein Zeuge der Auferstehung, der des Briefes ist ein Zeuge der Leiden (5 1). Paulus predigt den gekreuzigten Christus. Was ihm einst das größte Aergernis war, wird zum Fundament des Glaubens und des Denkens. Kreuz und Gottesvorstellung setzen sich gegenseitig in immer helleres Licht. Wie so oft wird der Gegenstand des Spottes zum Wahrzeichen. Betont die Apostelgeschichte, daß der Gekreuzigte auferstanden ist, so legt die spätere Zeit den Nachdruck darauf, daß der lebendige Herr der Gemeinde ein Gekreuzigter war.

Bei Petrus ist Jesus das Subjekt des Kreuzestodes und seines Heiles. Er bringt uns durch seinen Tod zu Gott (3 18), er trägt die Sünden hinauf in seinem Leibe aufs Holz (2 24). Paulus kennt zwar auch den Kreuzestod als eine Gehorsams- und Liebesthat Christi, aber er thut den letzten Schritt, indem er Gott als den Urheber der Kreuzigung erkennen läßt, indem er Gottes Liebe am Kreuze in der Hingabe seines Sohnes aufzeigt (Röm 5 8). So strahlt es ganz in dem Lichte des Glaubens, wenn es nicht

nur der Weg Christi zu Gott, sondern eine Wohlthat Gottes an die Menschen ist. Damit hat Paulus einer ganz allgemeinen Empfindung der biblischen Schriftsteller den abschließenden Ausdruck gegeben. Ueberall finden wir außerhalb der Apostelgeschichte das Wort ὑπὲρ, wenn von dem Sterben Christi die Rede ist. Es verstand sich von selbst, wenn sein Leben ein Wohlthun war, daß auch sein Tod nur eine Wohlthat sein konnte. Welchen Sinn und Zweck diese Wohlthat hatte, das konnte auch nicht zweifelhaft sein: wie sein Leben gerichtet war auf die Befreiung von der Schuld und die Vermittlung neuen Lebens an die Gläubigen, so ward sofort die Aufhebung der Schuld und der Sündenmacht mit seinem Kreuzestod verbunden. Diese Verbindung klingt überall durch als der lauteste Triumph über die scheinbar siegreiche Sünde.

Am sichersten durchgeführt ist die Verbindung der Sündenvergebung mit dem gekreuzigten Herrn.

In der Apostelgeschichte steht es sofort fest, daß der zur Herrschaft Erhöhte Richter und Heiland ist. Darum kann er den Reuigen Sündenvergebung gewähren.

Petrus spricht I 1 2 von der reinigenden Kraft, die dem Blute Christi innewohnt. Hier ist an die Reinigung von der Schuld gedacht, die irgendwie durch jenes vermittelt ist. 2 24 ist Christus der Gottesknecht, der die Sünden trägt, indem er ans Kreuz hinaufsteigt. Er erleidet die Strafe und nimmt so den Sündern ihre Schuld ab. 3 18 ist er der Mittler, der die Gläubigen zu Gott führt, indem er, der Gerechte, für die Ungerechten stirbt. Bei Petrus ist also Christus der Träger der Sündenvergebung. Daß es eine Veranstaltung Gottes ist, tritt kaum hervor. Die Richtung des Gedankens geht von Christus zu Gott.

Bei Paulus tritt hingegen Jesus hinter der Initiative Gottes zurück. Gott giebt Sündenvergebung durch ihn. Das bedeutet einen Fortschritt in der gläubigen Erfassung des Kreuzes als einer göttlichen Heilsthat. Dem Apostel, der kein Augenzeuge war, fließt das geschichtliche Ereignis und die Heilsthat ganz ineinander. Der Charakter des Kreuzestodes als einer Liebes- und Heilsthat wird zwar anerkannt, aber es drängen sich dem Apostel eben wegen seiner Betonung der göttlichen Veranstaltung eine Reihe

von Vergleichen mit Dingen und Einrichtungen zur Erläuterung des Heilstodes auf. Die dinglichen Analogien des Lösepreises (I Kor 7 24 I Tim 2 6), der Kapporeth (Röm 3 25), des Opfers (Eph 5 25) werden herangezogen. Das Blut ist es, in dem Rechtfertigung (Röm 5 9), Vergebung der Sünden (Kol 1 14), Versöhnung und Friedesstiftung geschenkt ist (Kol 1 20). Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst, indem er den Gerechten für die Ungerechten strafte, um sich dadurch die Behandlung der Ungerechten als gerechter zu ermöglichen (II Kor 5 19).

In diesem Gedanken der Stellvertretung kommt die Wohlthat Christi wieder zu ihrem vollen Recht, ohne daß bei dieser Auffassung eine Mitwirkung der Weissagung vom Gottesknecht zu erkennen wäre.

Erscheint die Deutung des Kreuzes bei Paulus aufgetragen auf das dem früheren Pharisäer selbstverständliche Schema des Gesetzes und des Gerichtes, so bildet das Ritualgesetz im Hebräerbrief den Hintergrund der Erörterung. Die kultischen Begriffe der reinigenden Besprengung, der Heiligung, der Vollendung deuten hier die im Tode Jesu gegebene Sündenvergebung aus.

Die Entwicklung des Gedankens geht immer mehr auf der schon im Petrusbrief begonnenen Linie fort, dem Blut des Gekreuzigten einen sachlichen Wert für die Versöhnung beizulegen. Es sind die alttestamentlichen Analogien, es ist die Bildersprache der hl. Schriftsteller, die immer mehr die Person hinter dem Blute zurücktreten läßt. So kommen unter der anhaltenden Beschäftigung mit diesen Gedanken, die zu dem Wunsche nach kurzen abgerundeten Formeln führen mußte, die Worte des Petrus-, Hebräer- und Johannesbriefes sowie besonders der Offenbarung von dem reinigenden Blut zu Stande, deren Anschaulichkeit und Prägnanz freilich dem inneren Verständnis des Heiles noch schwere Gefahren bereiten sollte.

Durch diese Tendenz der Entwicklung, dem Tode, speziell dem Blute, die sündentilgende Macht zuzuschreiben, wird eine andere Linie der Lehrbildung, die dem erhöhten Gekreuzigten die Vergebung zuweist, allmählich auf die Seite gerückt. Sie taucht auf in den Reden der Apostelgeschichte, bei Petrus erinnert an diese

Verbindung das ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι (I 3 18). Paulus spricht diesen Gedanken Röm 4 25 und 8 34 aus. Im Hebräerbrief liegt diese Verbindung vor in der Darstellung des Hohenpriesters, der nach dem Opfer ins Allerheiligste geht, um dort mit Blutbesprengung und Fürbitte die Vergebung zu erwirken. In Joh I 2 1 klingt sie auch noch durch. Können wir in diesem Zurücktreten der Person des erhöhten Herrn Christus als des Vermittlers der Sündenvergebung hinter die Wertschätzung seines Blutes als ihrer Bedingung nicht ein Zeichen der Schwierigkeit sehen, die in der Nötigung liegt, die Tilgung der Schuld nicht nur als einen Erwerb Christi, sondern auch als eine Gabe Gottes zu empfangen?

So hat sich bald eine Glaubensüberzeugung von der Heilsgnade Gottes in Jesu Kreuz gebildet, die es gar nicht anders mehr wußte, als daß in seinem Blute die Versöhnung Gottes und der Menschen gegeben sei. Mindestens so sicher wie die Geschichte des Todes Jesu selbst ist dies, daß Gott darin den Sündern seine Barmherzigkeit kundgethan habe.

Nicht so sicher ist die andere Linie der Betrachtung durchgeführt, die die Befreiung von der Sündenmacht und das neue Leben als eine Gottesgabe an den auferstandenen Gekreuzigten knüpft. Sollte diese Unsicherheit nicht daher kommen, daß die Umwandlung der Herzen nicht wie die Vergebung der Schuld nur Gottes That sein kann, sondern die Mitwirkung des Menschen in größerem Maße erfordert? Es geht immer durch eine längere Entwicklung hindurch, ehe dem Gläubigen all sein Wollen und Streben in der Ueberzeugung untersinkt, von Gott zu sein, was er ist. Durch drei verschiedene Auffassungen können wir den Gang der Gedanken verfolgen, ehe sie an diesem Ziele ankommen. Das neue Leben wird als Forderung, als der beabsichtigte Endzweck und mit mystischen Gedanken an Kreuzestod und Auferstehung angeknüpft.

Die Apostelgeschichte fügt die Aufforderung μετανοήσατε an die Botschaft von dem zum Retter und Richter Erhöhten an. Petrus stellt als Ziel der Schuldtilgung ein Leben für die Gerechtigkeit hin (I Petr 2 24). Paulus läßt die Versöhnung abzielen

auf die Herstellung eines tadellosen Lebens (Kol 1 22). Die Hingabe Christi bezweckt die Befreiung von jeder Sünde und den Erwerb eines ihm zugehörigen Volkes, das da fleißig wäre zu guten Werken Tit (2 24), Eph 5 27 wird die Herstellung einer reinen untadeligen Gemeinde als die Absicht bezeichnet, die Christus bei der Hingabe seines Lebens gehabt hat. Der Hebräerbrief nennt als das Ziel der Gewissensreinigung den Dienst des lebendigen Gottes (9 14). Die Gnade ist die Vermittlerin eines neuen Lebens in gottgefälligem Dienen (12 18).

Eine andere Reihe von Zeugnissen knüpft die Umwandlung der Seelen unmittelbar als die Absicht des Herrn an seine Erniedrigung und Erhöhung an, ohne sie wie die letzten Aeußerungen als das Ziel der Schuldtilgung hinzustellen. II Kor 5 11 Röm 14 9 Phil 2 10 11 Tit 2 14 tritt der Herr selbst in den Vordergrund als der, dem es bei seiner Hingabe in den Tod um den Erwerb eines Volkes, seines Eigentums, einer Gemeinde von Anhängern geht. Sie sollen ihm leben und nicht mehr sich selbst. Die Linie dieser Zeugnisse beginnt Apostelgesch 20 28. Vielleicht haben wir hier den Gedanken gefaßt, der für uns die Vermittlung zwischen Sündenvergebung und neuem Leben bildet. Denn dieser Gedanke stellt die Person Jesu selbst mit ihrer die Herzen überwindenden Liebesmacht in den Vordergrund. Diese zeigt sich vor allem in seinem Tod, den Gott durch seine Gnade zu einem neuen Wirken in neuem Leben wendet. So können wir zu einem inneren Verständnis vom Heil des Gekreuzigten gelangen.

Der gläubigen Auffassung des neuen Lebens als einer Gabe Gottes in dem erhöhten Christus führt uns die Vorstellung der mystischen Gemeinschaft einen Schritt näher. Nach II Cor 5 18 sind die Gläubigen, für die Christus gestorben ist, mit seinem Tode alle geistlich gestorben. Der alte Mensch ist nach Röm 6 8 mit gekreuzigt (vergl. Gal 6 14). Durch die Taufe ist das Verwachsensein der Gläubigen mit dem Analogon des Todes Jesu vermittelt (Röm 6 5). Bewirkt hier die Taufe das Abstreifen des alten Lebens, so soll nach 6 11 die Ueberzeugung des Christen, der Sünde mit dem Tode seines Herrn abgestorben zu sein, ihr Aufhören vermitteln. Ebenso sollen sie sich als solche halten, die

mit ihm auferweckt sind zu einem neuen Leben, das Gott gehört, Röm 6 11 Kol 2 12 3 1 Eph 2 6.

Das sind mehr als homiletische Ausführungen über die Auferstehung, das sind Aussagen über Erfahrungen, die die Gläubigen gemacht haben, Erfahrungen von der neuschaffenden Macht Gottes durch seinen auferstandenen Christus. So lebt der Christ in dem Auferstandenen (Röm 6 11) und durch ihn (Gal 2 20), so kommt in der Lebensgemeinschaft mit ihm eine völlige Neuschöpfung zustande, indem der Erhöhte für die Apostel den Bereich bildet, darin der Christ lebt.

Aber das stammt von Gott (II Kor 5 18). Als seine Absicht bei der Auferweckung seines Sohnes wird schon früh (Apostelgesch 5 31 und 3 26) das δοῦναι μετάνοιαν und das εὐλογεῖν ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἀπὸ τῶν πονηριῶν erkannt. Petrus weiß von der Erlösung der Gläubigen aus dem eitlen Wandel nach der väterlichen Weise durch das Blut Christi zu sagen (1 18). Paulus endlich faßt diese Gedanken Röm 8 3 in das Wort vom Gericht über die Sünde zusammen, das wegen des πέμψας nur im Kreuzestod Christi gedacht werden kann.

Diese Darlegung sollte die geistige Arbeit anschaulich machen, die daran gewandt wurde, um die Gaben der Sündenvergebung und der Lebenserneuerung mit dem Kreuze und der Erhöhung des Heilandes zu vermitteln. Das Ev. Johannes und manche Stellen unserer Briefe, darin wir reichliche Zeugnisse für die genannte Verbindung gefunden haben, führen die Gnadengaben ohne Reflexion auf diese Vermittlung unmittelbar auf Christus zurück, wie ja auch an keiner Stelle der Synoptiker Jesus im Hinblick auf seinen Tod Sünden vergiebt. Wir haben aber keinen Grund, der Lehrentwicklung keine Folge zu leisten, wenn sie das Heil speziell an Tod und Auferstehung knüpft. Aber der geschichtliche Christus, der vor diesen Ereignissen und ohne Rücksicht auf sie Gnade und Kraft vermittelt hat, nötigt uns, den Unterschied in der Heilsbedeutung des auf Erden wandelnden und des erhöhten Herrn nur als einen quantitiven zu fassen. Dieser ist der Heiland für uns, aber er ist kein anderer, als jener, nur in den Bereich unbeschränkter Wirksamkeit erhoben. Für uns ist also der Heiland

gar nicht anders denkbar, denn als der gekreuzigte und auferstandene. In ihm sehen wir unser Heil als eine Gabe Gottes. Jene Darlegung der Stimmen des N. T. sollte uns zeigen, wie die Jünger mit lebendigem Glauben den erstandenen Herrn ergriffen und so das Kreuz bewältigt haben. Wenn die gläubige Anschauung und Auffassung des Kreuzes als des Ausgangspunktes für das Heil das Ergebnis einer noch strafferen Gedankenentwicklung wäre als sie wirklich ist, müßten wir doch bekennen, daß nur die Offenbarung des göttlichen Geistes in den Erwählten das freudige Bekenntnis reifen läßt: An ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden; durch Christus bin ich der Welt gekreuzigt und sie mir. Das ist das Ziel, dahin wir uns und die Gemeinden bringen wollen: die Gemeinschaft des Glaubens mit den Jüngern, denen das Kreuz ihres Herrn zu einer alle geschichtlichen und seelischen Vermittlungen überragenden Gottesthat geworden ist.

Die Gemeinschaft des Glaubens mit den Jüngern — damit ist keine Unterwerfung unter die von ihnen versuchten theoretischen Vermittlungen gemeint. Welcher sollen wir uns denn auch anschließen unter den vielen? Ist es denn nicht so: das ganze N. T., ja jeder einzelne Schriftsteller bringt eine Reihe von gedankenmäßigen Vermittlungen herbei. Dadurch werden diese als das minder Wichtige im Vergleich zum Glauben selber offen bezeugt. Hat nicht jene Uebersicht deutlich gezeigt, welche Willkür in der Anknüpfung der einzelnen Heilsmomente an die verschiedenen Punkte des historischen Verlaufes durch die Schrift hindurch herrscht? Ja, wir können sagen, das Kreuz wurde um so mehr seines Aergernisses beraubt, je mehr Verbindungslinien zwischen ihm und christlichen Gedanken gezogen wurden. Außer der Versöhnung und der Erlösung stützten sich noch die Mahnungen zum geduldigen Leiden und die Erörterungen über die Abschaffung des Gesetzes darauf. Das kommt daher: die hl. Schriftsteller haben unter den praktischen Gesichtspunkten der Mahnung und des Trostes geschrieben und haben zu ihrer Unterstützung die Heilsgedanken als Motive und Quietive verwandt. Das drückt sich schon äußerlich dadurch aus, daß wir die meisten jener Schrift-

stellen in Nebenpartieen oder Nebensätzen zu suchen haben. So erklärt sich die sorglose Häufung der Gesichtspunkte in der theoretischen Fassung der Heilsgüter, sodaß ihre Einheit, wenn sie aufzufinden ist, nicht in dem neuen Gedankeninhalt der Offenbarung, sondern in dem Gedankenkreis liegt, den sie mit ihrer Zeit teilten. Das meine ich: die Einheit des Heilsglaubens in den Erlösten aller Zeiten erfordert keine Einheitlichkeit in der Anwendung der theoretischen Mittel zu seiner denkenden Erfassung. Diese dürfen und müssen dem Gedankenkreis entnommen werden, der eine jede Zeit beherrscht. Am besten wird es natürlich sein, wenn die Anknüpfung an eine Gedankenreihe der hl. Schrift möglich ist. Das wird bei ihrem schier providentiellen Reichtum sicher der Fall sein.

5.

Ein kurzer Blick über die Tendenzen der Lehrentwicklung soll uns in den Stand setzen, die gegenwärtigen Auffassungen dieser Heilslehre und die ihr entgegengesetzten Stimmungen in den Gemeinden geschichtlich zu verstehen.

Wir sahen die Leidensgeschichte auf einmal im Glauben der Jünger als die Heilsoffenbarung Gottes wieder auftauchen. Nicht so vollständig, aber immer einschneidend genug ist die Veränderung, die wir an der noch heute in weiten Kreisen der Christenheit herrschenden Lehre von der Gnade und dem neuen Leben gewahren. Es ist nicht die Ueberführung einer Geschichte in den Glauben, welche den ersten Uebergang bezeichnet, es ist die Ueberführung der Heilsgewißheit der Gläubigen in den Intellekt, die Erweiterung eines Glaubenssatzes zu einer kosmischen Erkenntnis. Christus hat mit seinem stellvertretenden Tode die Sünden der Menschen gebüßt, indem er, der Unschuldige, wirklich die Strafe der Schuldigen getragen hat. So wollte es die Güte Gottes, daß er, um die Gnade zu ermöglichen, der Gerechtigkeit Gottes genug thäte. Nun sind wir frei von Schuld und Strafe, wir haben jene Verkündigung zu glauben und in Dankbarkeit die Sünde zu lassen und Gutes zu thun.

Das Besondere ist nicht diese Fassung, sondern dies, daß die Anerkennung dieser Fassung „im Glauben“ die Aneignung des

Heiles bedingt. Wie sehr die Anerkennung dieser Theorie und der Heilsglaube für viele ein und dasselbe sind, merkt man an der Empfindlichkeit bei einer Kritik dieser Lehre. Diese ist nur aus dem Gefühl zu erklären, daß Güter des Glaubens in Gefahr sind.

Die erste geschichtliche Bestrebung, die hier in Betracht kommt, ist in dem Wort Intellektualismus ausgedrückt. Damit sind eine Reihe von Erscheinungen des historischen Entwicklungsganges zusammengefaßt. Das Entscheidende ist, daß die ganze Lehre von dem Boden des Glaubens abgelöst und auf den des verständigen Erkennens versetzt wird. Die Erkenntnis des Glaubens kann man wohl eine synthetische nennen, weil sie in unserem Falle z. B. unter einem gewissen Eindruck, der sich kaum in Worte fassen läßt, Sündenvergebung und Erlösung dicht ans Kreuz heranrückt, ja mit ihm zusammenschaut. Die souveräne Art des Glaubens bedarf nicht der Erörterung, wie er dazu kommt, er fühlt sich als ein selbständiges Erkenntnisorgan, dem allein es von dem Gott, den er nur sieht, gegeben ist, ihn zu schauen. Die Geschichte wird ihm durchsichtig, sodaß eine höhere Geschichte zum Heile der Gläubigen hindurchschaut. Es ist durchaus unmöglich, diese Synthese verstandesmäßig zu begründen. Es bleibt immer ein gewaltiger Rest bei dem mit Recht zu unternehmenden Versuch, vom Glauben ausgehend das Problem zu erörtern, warum Christi Kreuz die beste Stütze für das Heil gewesen ist.

Der mit dem griechischen Geiste eingezogene Intellektualismus verkennt die praktische Grundlage der Glaubenserkenntnis, verkennt die Beteiligung des subjektiven Faktors bei der Aufnahme der Ereignisse als einer Offenbarung, dazu sie bestimmt sind. Es werden darum die Gottesthaten ganz aus dem Herzen der Gläubigen herausgezogen nnd verselbständigt. Das ist ein ganz anderes als die Umsetzung der infolge der äußeren Ereignisse wahrgenommenen Wirkungen in einmalige Gottesthaten, es ist die Weiterschiebung und Rückgabe dieser inneren Gewißheit an die äußere Geschichte, die Umwandlung der innerlich erfahrbaren Heilsgeschichte in ein objektives übergeschichtliches Geschehen, die Loslösung der Pflanze von ihrem Mutterboden und ein Aufhängen in der Luft. Nun

werden Versöhnung und Erlösung Gotteswerke auf derselben Fläche wie Schöpfung und Leitung der Welt, die vor dem gläubigen Erkennen und ohne es sind, was sie sind. Mit bloßem Auge gleichsam zu erkennen, ohne das Augenglas des Glaubens.

Einmal über die Häupter der Menschen erhoben, gewann das ganze Werk der Erlösung eine Richtung auf Gott und ward zu einem Vorgang zwischen Gott und Christus, einem gewaltigen übergeschichtlichen Drama, dem die Menschen andächtig zuschauten. Aber das Drama ward gleich mit einer Erklärung seiner Notwendigkeit verbunden. Jene Synthese zwischen Heil und Kreuz, wie sie dem Glauben gewiß war, wurde durch eine analytische Erörterung ersetzt. Das ganze Nachdenken richtete sich auf die Analyse jener Verknüpfung. Ruhte die Heilsgewißheit auf dem Glauben, so suchte sie sich nun vorsichtig mit Sätzen des natürlichen Erkennens zu fundamentieren, die mit der Stimmung der Zeiten wechselten. Das göttliche Wunder bestand darin, daß Gott die sich aus ganz natürlichen Faktoren ergebende Rechnungsaufgabe vollzog. Die Anerkennung dieser Lösung verband, ja deckte sich allmählich mit dem Glauben, der das Heil in Christi Tod erwartete. Nur in dieser Fassung war das Heil zu haben. Auf die Anerkennung dieser Theorie beschränkte sich die Beteiligung des Subjektes. Dies hing zusammen mit dem Bestreben, das, was Gott gethan hatte, durch möglichste Abschwächung des menschlichen Faktors recht groß erscheinen zu lassen. Aber daß dabei die Gewißheit des Heiles von der Höhe des Glaubens herunter geholt wurde, das barg doch die schlimmste Gefahr in sich. So wurde eine Voraussetzung nicht beachtet, die das Heil auf die beschränkte, welche eben in ihrem Glauben sowohl die einzige Handhabe zur Erfassung der Gottesthat in Christus als auch eine Garantie gegen die leichtsinnige Verwendung ihrer Gnadenzuversicht besaßen. Eben die sittliche Art des Glaubens bewahrt davor, Gottes Güte auf Mutwillen zu ziehen und erspart darum alle Vorsichtsmaßregeln und Gebote, die bei der Verflachung der Glaubenslehre zu einer dem Verstand erreichbaren Theorie unumgänglich sind. In diesem Charakter der kirchlichen Glaubenslehre wurzeln sowohl die Irrtümer des Methodismus als auch die des Katholizismus.

Dem intellektualistischen Geist war der gläubige Herzensstand als einziger Mutterboden der Heilsannahme unverständlich. Ebenso auch die reiche Mannigfaltigkeit der Worte und Bilder, darin sich der Heilsbesitz zum Ausdruck brachte. Die Bilder erstarrten zu ganz objektiv gemeinten Vorgängen und Zuständen. Pedantisch wurde ein Bild oder Gleichnis zur Darstellung einer so und nicht anders verlaufenen Geschichte platt gedrückt und seine Voraussetzungen und Folgerungen daraus zu einem System natürlicher oder geoffenbarter Wahrheiten gemacht. Die lebensvolle Mannigfaltigkeit der biblischen Schriftsteller erstarb in dem Bestreben, eine kirchliche Theorie zur Herrschaft zu bringen. Die eine Kirche, die das geistige Leben beherrscht, kann nur eine Theorie gebrauchen.

Und deren Anerkennung wurde selbst wieder zu einem verdienstvollen Werke, das doch eben ausgeschlossen sein sollte. Das hängt mit der anderen geschichtlichen Bestrebung zusammen. Wir nennen sie kurz die Pietät. Der konservative Charakter der Religion kommt hier in Betracht. Was alt ist, ist wahr und wird heilig. Hatte eine Zeit die Lehre ausgebaut und sie mit den Mitteln ihres geistigen Verständnisses zur besseren Begründung unterfangen, so blieben diese Fundamente der folgenden Zeit heilig. Sie nahmen an der Würde des Glaubens teil, den sie trugen. Höchstens um ein Geringes wurde der Gesichtspunkt verschoben, wie wenn die Reformation anstatt des Privatrechtes das öffentliche Recht zur Begründung der Genugthuungslehre verwandte.

So verwuchs die Auffassung der Glaubensgewißheit ganz mit ihr selbst. Das war die Gegenwirkung des Gemütes auf seine Unterdrückung durch den Intellektualismus. Das Bedürfnis der Verehrung erstreckte sich mit auf das Gewand, darin das Heilige einmal erschienen war. Je fremder dieses Gewand einer Zeit wurde, um so mehr nahm es an der Verehrung teil. So kam es zu dieser Reliquienverehrung protestantischer Art. Die Anstrengung, diese Ueberreste einer alten Geistesrichtung für wahr zu halten, ward mit dem sittlichen Glauben verwechselt und als eine dem Wert der Heilsgaben ensprechende Anstrengung empfunden.

Es versteht sich von selbst, daß die sittliche Erneuerung, die sich ohne dies gegen ihre Umgestaltung zu einer Gottesthat gesträubt

hatte, von selbst aus dieser bei Paulus erreichten Fassung heraus-fiel. Zwischen Gott und Christus kann ja wohl die Rechnung über die Schuld der Menschen beglichen, aber nimmermehr die Umwandlung derselben ausgemacht werden. Sie schied fast ganz aus dem Interesse aus. Das überlieferte System hat seine Abzweckung in der Tilgung der Schuld. Die Erneuerung ist trotz aller entgegenstehenden Reden eine der Dankbarkeit überwiesene eigene That der Menschen. Das ist nicht anders möglich, wenn die Ereignisse nur von außen, nicht aus dem Subjekt heraus betrachtet werden.

Ein Gegensatz auf demselben Boden ist aller Rationalismus. Zwar scheint hier nicht weniger als alles anders zu sein. Nicht mehr die Erledigung der ohne Willen der einzelnen Menschen aufgehäuften Erbsünde durch einen übergeschichtlichen Akt, sondern die Abzweckung auf den Einzelnen; nicht die Tilgung der Schuld, sondern die Besserung steht im Vordergrund. Aus dem Träger der Sündenstrafe wird Christus der getreue Thäter des Gottes-willens. Ebenso wie jene Bemühungen nur mit Not die sittliche Erneuerung an die Sündenvergebung knüpften, so wird umgekehrt hier nur mühsam diese an jene herangebracht und in ihrem Wesen verkannt. Christus wird zum Beispiel, zum Symbol, zur Dar-stellung einer Versöhnung, die ihre Parallele in den Menschen finden soll.

Aber der Gegensatz bewegt sich doch auf demselben Boden der Darstellung und der aneignenden Methode. Das Ganze wird nicht als Glaubensgewißheit, sondern als Theorie entwickelt. Es ist nur ein Widerspruch gegen die Pietät, welche trotz der ver-änderten Zeitstimmung die alten Formeln bewahrt, kein Widerspruch gegen den Intellektualismus selbst. Die Lehre wechselt nur ihr Gewand, eine andere Theorie, die dem Denkschatz der Zeit angemes-sener ist, tritt an die Stelle der ersten. Man will nie den Glauben selbst von innen, man will nur die Bedingungen des Glaubens von außen darstellen. Man lebt der Erwartung, daß diese Theorie verständlich gemacht ebenso zum Motiv der Besserung werde, wie jene im Glauben angeeignet ein Quietiv der geängsteten Gewissen werden will.

Genau umgekehrt ist es bei allem Pietismus. Zwar scheint da die Pietät gegen das Dogma gewahrt: Christus der Versöhner Gottes durch sein Blut. Aber die Methode der Aneignung ist eine gründlich veränderte. Christus selbst, der Gekreuzigte, tritt als lebendige Person in den Vordergrund. Der Eindruck des Herrn in seinen Wunden soll zur subjektiven Aneignung der immerhin ganz objektiv gedachten Rechtfertigung führen. Der Pietismus kennt eine Wahrnehmung geistlicher Dinge durch Intuition. Das, was Gott gethan, erfaßt man in einem Augenblick oder man erfaßt es nicht. Dabei kommt es an auf die Freude des Sünders am Heiland. Wenn auch die Anbetung des Martermannes an die Spielereien der mittelalterlichen Mystik erinnert, so ist doch nicht zu vergessen, daß hier im Prinzip mit dem Intellektualismus gebrochen und das Gefühl zum Organ der Wahrnehmung geistlicher Dinge gemacht ist.

So können wir auf Grund dieses geschichtlichen Ueberblickes drei Methoden in der Aneignung des Heiles im Kreuze unterscheiden. Es sollte nur eine ideale Beschreibung der Grundrichtungen, nicht eine genaue Umgrenzung thatsächlicher Gegensätze sein; dazu ist die Macht der Geschichte mit ihren allen gemeinsamen Ergebnissen viel zu groß, als daß nicht jeder etwas von all' jenen Stimmungen angenommen haben sollte. Nur die Elemente in der Heilspredigt der Gegenwart sollen aufgezeigt werden, die nicht ineinander aufgehen.

1. Wichtigstes Stück in der Passionspredigt ist die Frage: Woher kommt die Sündenvergebung am Kreuz? Von der orthodoxen Fassung an bis zur modernsten — Christus der Bürge für die nachfolgende Heiligung — finden sich eine Reihe von Antworten auf diese Frage. Das Gemeinsame dieser Passionspredigt ist die Darbietung einer Theorie, die auf verständigen Voraussetzungen fußend, sicher und klar den Kreuzestod als die Lösung eines Widerstreites erkennen lehrt. Um das Hinunterwachsen einer solchen Lehre aus dem Kopf ins Herz zu fördern, wird dem ethischen Faktor der Aneignung durch eine verschärfte Predigt des Gesetzes Rechnung getragen. Das Schema des durch das Gesetz überführten nach Gnade rufenden Normalmenschen der Dogmatik ver-

führt zur Handhabung einiger Kategorien, darin man nur Uebungen am Phantom und den Uebergang zum Methodismus finden kann. Das neue Leben wird bei dieser Art der Gnadenpredigt als Dank angeknüpft oder es erscheint in ganz embryonaler Gestalt in dem ethisch gefaßten Glauben als Bedingung der Rechtfertigung.

2. Die pietistische Art sucht durch den Anblick des Gekreuzigten Lust uud Schmerz zu erregen und so dem Heile Eingang zu verschaffen.

3. Das Bestreben, durch nüchterne Darstellung der Geschichte ohne jeden spekulativen Hintergrund die Ueberzeugungstreue und Liebe Jesu ins Licht zu stellen, will den Charakter der Leute ändern.

Gefällt uns an der Orthodoxie die Wertschätzung der Lehre, die Darstellung des ganzen Vorganges als einer Gottesthat, so an der rationalistisch-ethischen Art das Hervortreten der Geschichte und das Drängen auf die sittliche Erneuerung. Der Pietismus weist auf eine tief innerliche Aneignung hin. Es soll keine künstliche Konstruktion, es soll die Darlegung unseres Zieles sein, wenn wir uns die Aufgabe stellen, von der Geschichte aus aufzusteigen zur Gewißheit übersinnlicher seliger Wahrheiten und zwar mit Hilfe des Eindruckes, den die Geschichte auf das Gemüt macht. Es ist also genau das entgegengesetzte Verfahren, wie das übliche, das von feststehenden natürlichen Wahrheiten aus zur Geschichte hinabsteigt und dem Verstand und Gewissen die Aneignung überläßt. Es kommt uns an auf die Fassung der Lehre als einer Glaubenslehre und besonders auf die Methode, wie man eine solche dem Geschlechte unserer Tage vermitteln kann.

6.

Diesen Glauben zu wecken ist kein leichtes. Er ist eben mehr als das natürliche Ergebnis jener drei Faktoren, die wir bei den Jüngern wahrgenommen haben, Geschichte, Erziehung und Zeugnis. Sein Entstehen bleibt ein Geheimnis. Wir säen und hier geht die Frucht auf, dort bleibt sie aus. Gott macht Frucht aus unserer Saat. Darum sind wir des gewissenhaftesten Säens nicht überhoben. Wir müssen säen mit Berücksichtigung aller Momente, die

uns die Beobachtung in ihrem Werte erkennen lehrt, als hinge das Gelingen von uns ab.

Wir glauben es kaum, wie wenig inneres persönliches Verständnis des Heiles in den Gemeinden vorhanden ist. Das beruht wohl darauf, daß ihnen immer dieser Heilsglaube in einer möglichst abgerundeten Formel angeboten worden ist, die zwar Ergebnis und Ausdruck, aber nicht immer Ursache innerer Erfahrung ist. Mit anderen Worten: es wurde erwartet, daß die in der Formel um der Kürze willen unterdrückten geschichtlichen und psychologischen Vermittelungen sich von selbst wieder in den gläubigen Herzen zum Leben erhöben. So sehr die Darstellung des Glaubens kurzer Ausdrücke bedarf, so sehr muß doch in der Aneignung der Zusammenhang berücksichtigt werden, dessen Symbol sie sind.

Der Schwerpunkt fällt bei einer solchen Darstellung auf die Geschichte und die durch sie zu erwirkenden ethischen Regungen, die an die Stelle des intellektuellen Fundamentes natürlicher Wahrheiten zu treten haben.

Der größte Schaden liegt, wie es scheint, in der Anwendung der Bildersprache, soweit sie mit dem Anspruch auftritt, die Begebenheiten vollständig und genau darzustellen. Es muß versucht werden, sie als einzig möglichen religiös adäquaten Ausdruck innerlicher Erlebnisse erkennen zu lehren. Darum muß möglichst ohne Bild eine Wirkung des Kreuzes auf die Hörer erstrebt werden, von der aus die vielen Bezeichnungen, damit die Liebe und der Dank das Unnennbare zu fassen versucht haben, als verschiedene sich ergänzende Seiten desselben großen geistigen Vorganges können verstanden werden. Wohl nur dem Theologen ist ein Verständnis dafür erreichbar, daß es in den mit den Mitteln metaphysischer Gedanken arbeitenden Bestrebungen den Versuch zu erkennen gilt, das wunderbare Erlebnis des Herzens in einer alles übersteigenden Sprache zum Ausdruck zu bringen.

Es handelt sich um den Versuch, von unten, von der Geschichte her zu einem persönlichen Verständnis des Heiles am Kreuze zu führen. Das ist viel schwerer als eine Lehre darüber glaubhaft zu machen. Zwei schwierige Uebergänge müssen da gemacht werden.

Zuerst muß die Geschichte des Leidens einen tiefen Eindruck voll niederschmetternder Demütigung und voll erhebender Begeisterung auf die Hörer machen. Nur wo das sympathische Verständnis des lebendigen Herrn vorgearbeitet hat, kann diese seine gleichsam der ganzen Welt zugekehrte Seite mächtig ergreifen. Der gekreuzigte und immer wirksame Herr ist kein anderer als der, den wir den Jüngern und dem Volke gegenüber sehen. Jenes ist nur der Herr in seiner eindrucksvollsten Gestalt. Einem leicht erklärlichen Bestreben folgend, hat man seine ganze Wirkung auf den Höhepunkt seines Lebens konzentriert. Wir vergessen zu oft, daß dies nur eine Darstellung ist. In Wirklichkeit hat die hl. Schrift ihre Einheit in dem Wunsche praktischer Einwirkung. So scheint es oft, als ließen unvereinbare Widersprüche alles auseinanderfallen. Wie kann z. B. dem im Leibe wandelnden Herrn die Vergebung zugeschrieben und dieselbe zugleich mittels stringenter Erörterungen an seinen Tod geknüpft sein? Dieses Rätsel löst sich nur bei einer Auffassung von der Offenbarung, die in erster Linie auf die That Gottes an den Menschen und ihre Wirkungen sieht und die Ausdeutungen und Bedingungen als Produkte der zeitgenössischen Geistesrichtung erkennt.

So ist uns das Kreuzesleiden das eindruckvollste Gewand des Herrn. Er selbst wirkt durch seines Kreuzes Eindruck, was er wirken will. Bei dieser Darstellung muß die Wucht der Sünde, die einem Unschuldigen ihre ganze Last auflegte, weil er sie brechen will, muß die ganze Treue und Liebe des Heilandes zum ergreifenden Ausdruck kommen. Was unsere Passionslieder so schmerzbewegt ausrufen: ach, meine Sünden haben dich geschlagen, diese erbauliche Wendung ist nur der abgekürzte Ausdruck für die entscheidende Beobachtung, daß wir in Gemeinschaft stehen mit den Sündern, die ihn geschlagen. Die ganze Treue dessen, der seinen Leib der Sünde hingehalten, daß sie darauf ein ewig schmachvolles Bild ihrer selbst, ihres Sieges wie ihrer Niederlage einzeichnete, sowie sein Glaube, daß Gott doch das letzte Wort gebührt in der Welt und daß er durch seinen Tod gerade sein Reich am meisten fördern wird, dieses helle Bild im dunkeln Rahmen muß zur packenden Darstellung gelangen. Es wird

nicht bei allen, aber bei den Berufenen wird das seine Wirkung haben. Wunderbar müßte es zugehen, wenn das nicht wie ein brennend Feuer in das Nest der Sünde hineinführe. So soll ein tiefer Eindruck erzielt und durch ihn ein revolutionierendes, umschaffendes Prinzip in die Seele fallen als eine erlebbare Wirklichkeit. Wirklich aber wird nur, was durch Lust und Unlust in uns eingeht.

Hier bei diesem Vorgehen ist mehr als das rationalistische gute Beispiel. Diese Predigt vom Kreuze soll den Hörern die Lust in der Seele herumdrehen, den Eigenwillen mit einem Griffe herausheben und die Sympathie mit dem Herrn, die ja nichts ist als der Glaube an ihn und die Wurzel neuer Gesinnung, ins Herz pflanzen. Sie will die Seele zur Empörung wider ihre Tyrannen, die hier ihr ganzes Wesen schreckensvoll gezeigt, sie will sie zur lebendigen Hingabe an den Herrn aufreizen, der sich hier siegreich durchgekämpft zum stärksten Glauben und zur heiligsten Liebe. Das wichtigste ist das Verständnis für die Freiwilligkeit und diese Absicht des Todesganges: niemand hat nachher aus der Not eine Tugend gemacht. Aus dem beabsichtigten Erfolg, die Menschen durch seine Hingabe an sich zu ziehen, erklärt sich alles, ohne daß eine äußere Notwendigkeit heranzuziehen wäre.

Das soll eine warme lebendige Darstellung der Geschichte bieten. Je mehr diese selbst zu solchen Eindrücken führt, je weniger die dabei immerhin notwendige Wegleitung im Zeugnis und Erklären selbst wieder Gedächtniswerk wird, desto besser ist es. Wenn ein eigenes Gefühl für die Siegesmacht Jesu trotz seiner Ohnmacht und für die persönliche Beteiligung eines jeden an der Sünde trotz all seiner Tugend erreicht wird, die hier in die ihrem Feinde gegrabene Grube fiel, dann ist schon viel gewonnen. Denn ohne dieses doppelte ist der Uebergang zu dem folgenden unmöglich. Dieser besteht darin, daß von den Einwirkungen unter dem Eindruck des gekreuzigten Siegers aus geschlossen wird auf eine Macht, die als Urheber hinter diesem geschichtlichen Vorgange steht. Das ist die Erkenntnis: Gott war in Christus. Das Kreuz muß nicht nur die Sünde, sondern auch den falschen Glauben töten. Wir denken an Leute, die den

Kinderglauben an den lieben Gott entweder vor einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur über Bord geworfen oder so gut bewahrt haben, daß ihr Gott ihnen nur Helfer in äußerlichen Nöten ist. Denen kann das Kreuz es am besten nahe bringen, daß es eine Lebensmacht giebt, und daß Gott diese Lebensmacht ist, die aus den Ketten der Sünde herausheben will.

Zur Erkenntnis der am Kreuze sich auswirkenden Macht des Guten sollen wir fortzuschreiten suchen. Wieder wird sich eine Auslese vollziehen. Wir können dieses Verständnis des Kreuzes selbst auf dem Boden einer geeigneten sittlichen Grundlage nur da erwarten, wo die geistigen Zustände eines Menschen die zusamenfassende Formulierung solcher innerlichen Erfahrungen zu einer einheitlichen Erkenntnis ermöglichen. Hier haben wir Gelegenheit über die Erwählung als ein Glaubensproblem zu spekulieren. Wir können sagen, es werden die zum Glauben berufen sein, bei denen jene sittliche und diese geistige Disposition zusammentreffen. Wo das nicht ist, sind alle unsere Versuche, das Verständnis des Kreuzes als einer Offenbarung Gottes zu erreichen, völlig aussichtslos.

Darum muß die Darbietung des geschichtlichen Verlaufes umgeben sein von Bemühungen, um die sittliche Höhenlage der Hörer auf das Niveau der Jünger zu heben, das ihnen die Gewißheit des auferstandenen Herrn ermöglichte. Nur so ist zu erreichen, daß nicht etwa in der Abwälzung der Sündenstrafe auf Christus, sondern in seiner erzieherischen Einwirkung durch seine ganze Leidensgeschichte die Liebe Gottes geschaut werde. So allein kann der Grund zu einem Verständnis der Schuldtilgung durch die Heiligkeit Christi in der Liebe Gottes gelegt werden.

Wo die sittliche Voraussetzung und die Gaben der Phantasie und des personifizierenden Denkens als die sekundäre Bedingung vorhanden ist, da kann sich dieser Uebergang immer noch verschieden genug vollziehen. Hier wird auf den Eindruck der wohlthätigen Wirkungen der Kreuzesgeschichte mit einem Schlage intuitiv die Geschichte als eine Liebesthat Gottes erfaßt, dort öffnet sich nur langsam dem Rückblick auf sittliche Fortschritte durch jenen Eindruck die Erkenntnis: hier ist Gott. Diesen darf

niemand schelten, noch auch den, der nun einmal den Weg zu dem einheitlichen Abschluß jener Einwirkungen nicht finden kann. Lieber wirkliche Einwirkungen ohne Formulierung als umgekehrt.

Der zweite Uebergang besteht in der Erfassung der Gewißheit, daß das Kreuz Christi eine Liebesthat Gottes ist, die das Recht giebt, trotz Schuld und Sünde auf Gott zu trauen. Bot die alte Auffassung des Todes Jesu als eines Sühnopfers einer Verbindung zwischen ihm und der Sündenvergebung keine Schwierigkeit, dagegen wohl einer Anknüpfung des neuen Lebens an Jesu Tod, so ist es hier umgekehrt. Wollen wir das Leben der Erlösten nicht nur als Zugabe, sondern als Ziel, nicht nur als menschlichen Dank, sondern als Gabe Gottes erkennen, so fällt uns das leichter auf dem Boden unserer Voraussetzungen als die Erkenntnis der Sündenvergebung in Christi Tod. Wir können es wohl behaupten und es einer ganz schrankenlosen willkürlichen Phantasie zumuten, in dem Kreuzestod Gottes Gnadengesicht zu schauen. Aber eine solche ohne inneren Grund von der Phantasie vollzogene Synthese ist der Verrat des Glaubens an den Illusionismus. Die Phantasie muß sich darauf beschränken, innerliche wirkliche Erlebnisse mit den Farben des äußeren Geschehens klar zu machen. So muß hier ein Bindeglied in der innerlichen Erfahrung sein, das uns berechtigt, in dem gekreuzigten Herrn den gnädigen Gott zu finden. Diese Verbindung, die in der alten Auffassung eine zu glaubende Theorie bildete, ist für uns die Erkenntnis der wider die Sünde auf eine Gemeinschaft mit ihm gerichteten Liebe Gottes zu den Sündern. Schaut der Glaube Gottes Liebe am Kreuz, die das Vertrauen von der Welt trennen und durch Christus auf Gott ziehen will, so weiß er auch, daß das geschieht aus lauter väterlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn' alles eigene Verdienst und Würdigkeit. So ist in diesem Wissen die Gewißheit der Vergebung der Schuld durch den gnädigen heiligen Gott gegeben, der den Sündern sein Heil in Christus bietet.

Nun sind wir schon ohne es zu merken in das Gebiet des gläubigen Schauens eingetreten, das sich als selbständiges Erkenntnisorgan, dem die Offenbarung Gottes gegeben ist, erkennen muß. Mögen wir noch so psychologisch genau diesen Entwicklungsgang

darlegen und andere zu führen versuchen, der Glaube wirft sein Licht über diesen Gang und nennt ihn Führung Gottes. Seine eigene Entstehung, anderen nur als Illusion erklärlich, ist ihm eine Wirkung des heiligen Geistes. Weder zur Erregung noch zur Widerlegung dieser ist das Geringste zu thun. Der eine nennt eben Illusion, was der andere Erkenntnis der Offenbarung, der eine nennt Ernüchterung, was der andere Anfechtung nennt.

In der versuchten Fassung der Gnadengewißheit als einer dem Glauben gegebenen lösen sich alle Schwierigkeiten, die auf dem Standpunkt objektiv-historischer Aufzählung der Heilsbedingungen alles verwirren. Aber grade dieser Punkt stößt wohl bei der hergebrachten Anschauung auf die tiefsten intellektuellen und sittlichen Bedenken. Man meint, eine solche Erledigung des Schuldbewußtseins durch den Glauben an die Liebe Gottes widerspräche seiner Heiligkeit und dem Ernste der Sünde sowie dem Bedürfnis des Gewissens. So kommt man zur metaphysischen Ausgleichung der Schuld bei Gott durch den Straftod seines Sohnes, so zur quantitativen Schätzung der Schuld, der Strafe, der Leistung Christi, so kommt man dazu, nicht das Bedürfnis des Gewissens an der wirklichen Gnade zu stillen, sondern die Gnade nach dem vermeintlichen Bedürfnis des Gewissens, in Wirklichkeit aber nach heidnischen oder weltlichen Anschauungen zu gestalten. So wird die ganze Angelegenheit zugespitzt zur Beantwortung der Frage: warum kann Gott vergeben? So wird alles auf das Gebiet des rationalen Denkens hinübergespielt. Man will erst glauben, nachdem man eingesehen hat. Das ist aber Unglaube. Wirft man uns Mangel an Verständnis für den Ernst der Sünde vor, so können wir dagegen antworten: ihr bedenkt nicht die Größe der Liebe Gottes und die Art des Glaubens. Der Glaube, der erst wissen will, ist kein Glaube. Unser Empfangen richtet sich nach dem, was Gott giebt. Darüber hat nicht unser Bedürfnis, sondern Gott zu bestimmen. Nicht das Bedürfnis unseres Meinens, sondern Gott ist der Urheber der Wahrheit und seiner Gaben. Und er ist größer als unser Herz und unser Meinen von ihm. Der Glaube an den sündenvergebenden Gott ist das Vertrauen auf den Gott, der uns Sündern

aus Liebe Jesus gegeben hat zu unserer Rettung und Heiligung. Er baut sich auf allein auf dem Eindruck, daß Gottes Liebe in Christi Tod offenbar ist; darum bedarf er keiner Theorie, die die Frage nach dem warum? beantwortet.

Die Lehre von dem Verdienst Christi erfordert zu ihrer Ergänzung die katholische Kirche, die durch die Kanäle ihrer Gnadenmittel dieses Verdienst allen zufließen läßt, die eine äußerliche Bedingung erfüllen. Zur evangelischen Fassung des Glaubens paßt nur die Offenbarung der gnädigen Liebe Gottes in Christus als sein Gegenstand.

Dieser Glaube läßt sich nicht erzwingen. Gott erweckt ihn oder er erweckt ihn nicht. Wir können nur die Bedingungen schaffen und vor Irrtum warnen. Durch den Geist Gottes hervorgerufen sieht der Glaube auf einmal in das Erbarmen Gottes hinein und findet darin für sich Vergebung der Sünden. Nicht auf Grund seines Glaubens oder der Möglichkeit seiner Besserung weiß sich der Christ mit Gott versöhnt. Es ist der Weg, den die Erkenntnis geht, nicht zu verwechseln mit der Reihe der Erscheinungen, dem Gang der Offenbarung selbst. Oeffnet sich dem Glauben vermöge der Einwirkungen des Kreuzes ein Blick in die Tiefen der Erbarmung Gottes, so ist diese doch viel zu groß, als daß sie abhängig bliebe von jenen. Das letzte in der Erkenntnis wird zum ersten in dem Verlauf. In Wirklichkeit geht der Weg umgekehrt, vom Erbarmen Gottes zu den Einwirkungen des Kreuzes. So erkennt es der Glaube; wir haben nur den Weg beschrieben, den wir unsere Gemeinden führen müssen, wollen wir ihnen eine selbständige persönliche Erkenntnis des Heiles vermitteln. Das Thor dazu ist nicht der Verstand, sondern die praktische Wertschätzung Jesu Christi als des Herrn. Die müssen wir wecken und fördern, die Geschichte warm darbieten und das Zeugnis gläubiger Christen, oder wenn es uns Gott schenkt, das eigene hinzufügen, daß im Gekreuzigten das Heil zu finden sei, das da besteht im herzlichen Zutrauen zu dem Vater Jesu Christi, in der Abkehr von der Sünde, die seine Feindin ist.

Wo so etwas wirklich wird in einem Menschen, da wird die

Geschichte des Leidens Jesu so durchsichtig, unbeschadet ihrer kausalen Zusammenhänge, daß ein Thun Gottes an ihm hindurch leuchtet. Damit ist nicht gemeint, daß eine innere Offenbarung in dieser äußeren Geschichte nur ihr Symbol findet; damit wäre der Zusammenhang zwischen Geschichte und Glaubenserkenntnis zerrissen. Auch nicht, daß die innere Offenbarung der äußeren Geschichte übergeordnet wäre, sodaß diese nur zum zufälligen Anlaß für jene würde; dann wäre es undenkbar, warum es gerade eine solche Geschichte sein müßte. Nein, die Geschichte hat hier grundlegende Bedeutung: sie ist die unentbehrliche Schrift Gottes, um uns seinen Willen kund zu thun. Sie lehrt uns aber selbst sie zu lesen. Die Spitzen, mit deren Hilfe die Geschichte in uns hineindringt, sind ihre ethischen Motive, die so nur in der Geschichte zustande kommen können. Diese wollen gläubige Hingabe an das Wahrhaftige und Heilige und den Haß gegen die Macht der Sünde wecken. Sonst wird die Geschichte nicht zur Offenbarung unseres Gottes.

Wie weit, kann man klagen, bleibt diese Fassung hinter dem gewaltigen Weltendrama der alten Lehre zurück, wie nähert sie sich dem weltlichen Drama, das auch Furcht und Mitleid erregen will? Gewiß, aber es kann doch nichts helfen bei jenem Drama über unseren Häuptern bloß zuzusehen und Beifall zu rufen; und von diesem unterscheidet sich doch unsere Fassung so viel wie von jenem. Christus ist doch so viel mehr als Oedipus und Sokrates, wie liebevolle Hingabe mehr ist als Mitleid, und Haß gegen die Sünde die Furcht vor ihrer Strafe überragt. Wo war bei einem Drama der Erfolg die Absicht wie hier?

So gründet sich die Gewißheit, daß Gott mit uns spricht in Christi Tod auf mehr als eine Theorie, auf einen tiefen, freilich nur dem Empfänglichen gegebenen Eindruck. Die Wirkung der Offenbarung ist größer als sich in Worten sagen läßt. Das Höchste und Beste in uns liegt über der Schwelle des Bewußtseins und ist nicht zu fassen in kurze Sätze. Wer vom Kreuz Christi her eine Erneuerung seines Lebens erfahren, der weiß sich nicht mehr gebunden an die Bilder, damit man das Unaussprechliche gefaßt, aber er verachtet sie auch nicht, beides, weil er sie ver-

steht. Das wäre der beste Beweis für ein inneres Verständnis, wenn die Bilder vom Kreuz als Bilder verstanden würden.

Darauf muß man hinarbeiten, daß die Gemeinde erkennt, es sei das Geheimnis größer als eins der Bilder, die es bezeichnen. Vom inneren Verständnis aus sollte man versuchen, die Abkürzungen und Bilder der Glaubenssprache einmal aufzulösen in die geschichtlichen und psychologischen Zusammenhänge, durch deren Zusammenziehung sie entstanden sind, weil zum praktischen Gebrauch jene Bilder als Siegel jener Gedankengänge nötig und genügend waren. Es ist doch wohl nicht schwer zu zeigen, wie die hervorragendsten Erlebnisse des Glaubens — frei, heilig, gerecht, vertrauensvoll geworden sein — zu der Darstellung des ganzen Vorganges mit Hilfe der Analogien des Loskaufes, des Rituals, des Gerichtes und des Verkehrs mit seiner Feindschaft und Versöhnung führen konnte. Die Schrift korrigiert die Unzulänglichkeit des einen Bildes mit dem andern. Die sich auf ein Bild beschränkende Theologie mischt entweder die anderen alle in dieses hinein oder sie unterdrückt sie. Da liegt die Wurzel alles dogmatischen Elendes, in dem mangelnden Verständnis einer philosophisch gerichteten Zeit für den bildlichen Charakter der meisten Aussagen im N. T. Die Stimmung einer Zeit wählt das ihr zusagende Bild, bearbeitet es mit allen Kategorien, die zu dem irdischen Analogon der geistigen Realität gehören, und überträgt dann den ganzen Zusammenhang des irdischen Analogons auf die himmlische Welt als einen Teil der Offenbarung, wo doch nur an einem Punkte eine Aehnlichkeit herrscht. Dieser zur irdischen Analogie gehörige Zusammenhang verdeckt dann den zur geistigen Wirklichkeit gehörigen Rahmen vollständig. Verkenne den Vergleich in dem Wort: Christus hat uns losgekauft, und du hast den Gott, der dem Teufel die Seelen entwinden muß. Vertrockene das Poetische in dem Bild von der Versöhnung, und du hast den zürnenden Gott, die Strafe und das Abbüßen. Fasse Christus als wirkliches Opfer im gewöhnlichen Verstand, und du hast den Gott, der nehmen will, ehe er giebt.

Ist man dagegen eingedrungen in den wirklichen, tief unter den Worten liegenden Besitz, ins Innere der Versöhnung, dann

sieht man die Wurzeln aller jener bildlichen Bezeichnungen, die Wurzeln der duftenden Blumen, die zu den kahlen Stengeln der Dogmen werden, wenn man Blüten und Blätter abstreift. So läßt sich verständlich machen, daß es nur für den Glauben gilt, wenn es heißt: Christus hat uns befreit und mit Gott versöhnt. Es ist kein kosmisches Geschehen, das nur mit dem Verstand angeeignet zu werden braucht, es ist eine wirkliche und wahrhaftige Gottesthat, aber im Glauben des einzelnen kommt sie erst zur Vollendung, weil die Aneignung dazu gehört. Das ist das Ziel: eine Gemeinde von Leuten, die sagen: an ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden; Gott hat uns wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung seines Sohnes von den Toten. Wir müssen nur Acht geben, damit keine Unberufenen mit hineinschlüpfen in dieses „wir". Das können wir, indem wir als Kennzeichen derer, die sich jenes Ziel aneignen, unermüdlich aufstellen nicht das Nachsprechen einer Formel, sondern das Gottvertrauen, die Zucht, die Demut und die Liebe. Wir können es nicht entscheiden, wer zu dem „wir" gehört oder nicht, das bleibt dem Gewissen eines jeden einzelnen überlassen; zumal an der Zustimmung zur Lehrfassung bestimmt es sich nicht.

Angesichts der Einheitlichkeit der Erfahrung und der Mannigfaltigkeit im Ausdruck bei den Zeugen im N. T. müssen wir sagen: uns ist Offenbarung, was sonst als subjektive Folgerung galt, uns ist subjektive Folgerung, was sonst Offenbarung heißt, nämlich die Ausdeutung der Herzenserfahrungen durch Verstand und Phantasie. Nur die Wirkung auf das Herz ist gleich und wichtig. Die Lehre vom Kreuz und seinem Heil giebt sie weiter von Geschlecht zu Geschlecht. Glauben wirkt sie, wo es Gott gefällt. So machen wir Ernst mit dem Glauben an den heiligen Geist und mit der Ausrottung des Intellektualismus aus unserer Kirche.

Der Entwickelungsgedanke in der evangelischen Theologie bis Schleiermacher.

Von
Friedrich Schiele,
Kgl. Seminarlehrer in Ottweiler.

Wie der Entwickelungsgedanke und mit ihm die genetische Methode in die Philosophie eingedrungen sind, ist oft dargestellt worden. Lessing, der unter der durchsichtigen Hülle einer „Erziehung des Menschengeschlechtes" in den positiven Religionen und ihren Offenbarungen den notwendigen und selbständigen Entwickelungsgang des menschlichen Verstandes erkennen lehrte, — Herder, der in den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit mit genialer Intuition als Prophet der Entwickelungslehren des neunzehnten Jahrhunderts auftrat, — Schelling, der schon in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium" die Geschichte des Christentums als die Entwickelung seiner ewigen Idee erfaßte, — Schleiermacher, der in den Erscheinungen der geschichtlichen Entwickelung das Bilderbuch zur Ethik sah, — endlich Hegel, der alle diese Leistungen zusammenfassend die Dialektik der geschichtlich sich entwickelnden Vernunft zu ihrer Vollendung geführt hat, — sie alle haben ihre Interpreten gefunden, und die „Entwickelungsgeschichte des Entwickelungsgedankens", die durch die glanzvolle Reihe dieser Philosophen bezeichnet ist, braucht nicht erst geschrieben zu werden.

Wie aber steht es mit dem Aufkommen des Entwickelungsgedankens in der Theologie?

Schon die eben genannten Namen zeigen, daß die Religionsphilosophie diejenige Provinz gewesen ist, welche der Entwickelungsgedanke zuerst erobert hat — erst von ihr aus unterwarf er das weitere Gebiet der Geschichtsphilosophie und schließlich die Natur-

philosophie — und so scheint auch auf den ersten Blick seine Herrschaft in der Theologie ganz auf jene religionsphilosophischen Vorkämpfer zurückgeführt werden zu müssen.

Mit Unrecht. Zwar nicht unbeeinflußt von dieser philosophischen Strömung, aber doch mit großer Selbständigkeit hat eine — heute fast vergessene — gleichartige Gedankenbewegung zur selben Zeit, teilweise sogar früher, die theologische Welt erregt und für die Anwendung des Entwickelungsgedankens in der Theologie die Bahn gebrochen, nicht ohne dann auch eine starke Rückwirkung auf die philosophische Gedankenbildung auszuüben.

Diesen Ursprüngen des Evolutionsprinzips in der Theologie der Aufklärung und des Rationalismus nachzuspüren, soll die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

Das Wort „Entwickelung" ist modernen Ursprungs. Es begegnet uns zuerst als explicatio oder auch evolutio bei Nicolaus Cusanus an der Schwelle der neueren Philosophie[1]).

Nächst ihm ist es erst Leibniz, der die Ausdrücke evolutio und développement häufiger gebraucht. Sie bezeichnen bei Leibniz die Entwickelung, welche die Seelenmonade durchmacht, den développement dessen, was in der Seele enveloppé ist. Entwickelung

---

[1]) Vgl. Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart [1]1878. S 133ff. Zwar bezeichnet Windelband in seiner Geschichte der Philosophie 1892 S. 78, 107ff., schon die Philosophie des Aristoteles als „System der Entwickelung" (E. = ἐντελέχεια). Aber in dem antiken Denken kann es sich bei dieser „Entwickelung" doch nur um eine Bewegung „im feststehenden Umkreise typischer Gebiete" handeln (vgl. Tröltsch in der Z. f. Th. u. K. 1894, S. 203), nicht um das, was das moderne Denken trotz aller Vieldeutigkeit jenes Begriffes doch immer in ihn hineinlegt: die Beziehung auf weite, umfassende, komplexe Erscheinungen (vor allem in der Geschichte) und zuletzt die Beziehung auf das gesamte Weltgeschehen überhaupt. Diese Verwendung des Entwickelungsgedankens als Grundbegriffs einer universalen Weltanschauung giebt ihm ein so durchaus modernes Gepräge, daß man doch jene Bezeichnung der Aristotelischen Philosophie als irreführend ablehnen muß. Namentlich in seiner späteren Ausgestaltung ist ja auch der Aristotelismus das gerade Gegenteil dessen gewesen, was man sich unter einem „System der Entwickelung" denkt. Während des Drucks ist erschienen: Kästner, Der Begriff der Entwickelung bei Nicolaus von Cues. Bern 1896.

hat also hier den ursprünglichen Sinn einer „Auswickelung". Da nun das Wesen der Monade lediglich im Vorstellen besteht, so ist diese Entwickelung ein Fortschritt von unklarem, konfusen zu klarem, distinktem Vorstellen und Erkennen. Entwickelung ist also wesentlich = Aufklärung. Sie ist Entwickelung ins Unbegrenzte, denn „die Individualität enthält (enveloppe) das Unendliche" (vgl. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker 1890, S. 415).

Diese Anschauung einer unendlichen Selbstentwickelung des denkenden Geistes, die zunächst nur dem Individuum gilt, ist dann von Leibniz zu einer Philosophie der Geschichte erweitert worden. Auch hier, wie in der einzelnen Monade ist die Entwickelung ein „ununterbrochenes Aufsteigen, ein allmähliches Sichvervollkommnen" (Eucken a. a. O.). In langsamem Fortschritte ohne Lücke und ohne Sprung vollzieht sich der Gang der Geschichte. Aber auch dieser Fortschritt ist lediglich ein Fortschritt der Erkenntnis, eine Steigerung der Klarheit. So sehr sind Geistesleben und Vorstellen, auch wo es sich nicht mehr um das Individuum, sondern um die Menschheit, ja das Weltall handelt, einander gleichgesetzt, daß auch für die Geschichte als Ganzes sich die Gleichung ergiebt: Entwickelung = Aufklärung.

Unter dem Einfluß dieser Gedanken — viel mehr als unter dem Spinozas — steht auch Lessings bekannte, oben schon erwähnte Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechtes. Die aufeinanderfolgenden Stufen der Offenbarung sind nach ihm ebensoviel Stufen in der Klarheit des religiösen Vorstellens. Und die Geschichte der Offenbarungen ist daher die Geschichte der fortlaufenden Aufklärung des sich entwickelnden Verstandes. Auf das Einzelne dieser Schrift einzugehen, ist Sache der Religionsphilosophie. Von Wichtigkeit für uns erscheint außer jenem das Ganze tragenden Grundgedanken die erstmalige Anwendung des deutschen Ausdrucks „sich entwickeln" auf den Verstand, sofern er die religiösen Vorstellungen erzeugt.

Schon ehe Lessing jene Sätze schrieb und jenen Ausdruck gebrauchte, hatten Leibnizens Gedanken — teils original, meist

in ihrer Popularisierung durch Chr. Wolf — in dem gährenden Zersetzungsprozesse, der damals den ganzen Bestand der Theologie bedrohte, eine höchst bedeutende Wirksamkeit entfaltet. So sehr auf der einen Seite die Aufklärungsphilosophie den Ruin der Orthodoxie gefördert hat, andrerseits hatte doch gerade Leibniz durch seine Entwickelungslehre der Theologie ein Vermächtnis hinterlassen, das wie nichts anderes geeignet war, in den theologischen Nöten jener Zeit zu trösten und aus dem Zusammenbruche des orthodoxen Systems einen Schatz allgemeiner religiöser Wahrheit retten zu helfen, an dem sich das erschütterte theologische Denken wieder aufrichten und so eine neue Theologie vorbereiten konnte.

Welches war nun der Punkt der Kirchenlehre, wo die Gedanken Leibnizens von einer unendlichen Entwickelung das wankende Gebäude stützen, oder — wenn das nicht mehr möglich war — wo war die Stelle, von der aus sie den Umbau des baufälligen Hauses unternehmen konnte? Es war die Lehre von der Autorität der hl. Schrift.

Die Deisten und Freidenker brauchten solche Hülfe nicht. Was ihnen in der hl. Schrift und in der überkommenen Religionslehre konform war, das proklamierten sie als ewig wahres Natur- und Ur-Evangelium, so alt als die Welt. Was sich ihr „gesunder" Menschenverstand nicht anzueignen vermochte — fast alles Positive am Christentum — ward als Priesterbetrug und teuflischer Pfaffenfund gebrandmarkt. Aber auch die Gemäßigten unter ihnen ließen (an der Hand einer Leibnizschen Distinktion) die bisher durch die Autorität der hl. Schrift garantierten vérités de fait dahin gestellt sein und begnügten sich mit den vérités de raison[1]).

Diese Vernunftwahrheiten haben eine alte Geschichte. Die Lehren, in denen einst die Theologie der Apologeten das Erbe der hellenistischen moralisierenden Aufklärung angetreten hatte, die Lehren von θεός, νόμος und ζωή — sie leuchteten auch der Vernunft der neuen Aufklärung ein. Und auf das Dreigestirn Gott-Tugend-Unsterblichkeit, — nicht mehr auf die trügerischen Irrlichter der „offenbarten" positiven supranaturalen Lehren, nicht mehr auf deren Fundament in der hl. Schrift — setzte das neue natürliche

[1]) Vgl. bei Wolf die veritates aeternae und contingentes.

Evangelium seine Hoffnung. Alles andere war überflüssig, hinderlich, schädlich.

Aber so leicht war es doch nicht, die Lehren von der Gottheit Christi, von der Sünde und von der Erlösung zum alten Eisen zu werfen. Und auch das Zeugnis des heiligen Geistes sprach zu deutlich aus der Schrift und ihren „zufälligen Geschichtswahrheiten" zum Gewissen, als daß man es ganz überhören konnte.

Der nüchtern moralisierende englische Deist mochte sich über solche Stimmungen hinweg setzen. Auch der leichtfertige französische Freidenker schüttelte fröhlich den Ballast der Vergangenheit ab. Aber im Lande der Reformation konnte doch die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht als eine listige Fälschung betrügerischer Priester erklärt werden, und Luthers Bibel konnte man nicht zum alten Plunder rechnen. Der historische Sinn des Deutschen — mochte er noch so stark vom Zeitgeiste der Aufklärung ergriffen sein — verlangte nach einer gerechten und würdigen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Die kirchliche Tradition sollte nicht pietätlos geplündert, nur das Wertvolle behalten, das Wertlose über Bord geworfen werden, sondern: wenn man auch noch so geneigt war, nur jenes angeblich Wertvolle unbedingt zu acceptieren, so sollte doch auch der Ueberlieferung ihr bedingter Wert zuerkannt, und, wo sie abgelehnt wurde, sollte sie dennoch verstanden und geachtet werden.

In diesem Streben konnte Leibnizens Entwickelungslehre der Theologie zu Hülfe kommen.

Semler, der Vater der Aufklärungstheologie, hat sie zuerst in diesem Sinne in Anspruch genommen. Auch er hat innerlich mit der Tradition gebrochen, und die Autorität der Schrift ist ihm schwer erschüttert. Sein ganzes Herz und seine ganze Arbeit gehören dem Fortschritte, der Aufklärung. So will er nach seinen eigenen Worten durch seine „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon" (Halle 1771) „nichts suchen, als die wahre und folglich leichtere Anempfehlung der christlichen Lehre und eigenen Religion unter unseren Zeitgenossen"; „alles andere", sagt er, „wirklich alles andere ist mir klein gegen diesen Endzweck". Und wenn er hier auch die christliche Lehre vor der „eigenen Religion"

nennt, viel wichtiger ist ihm doch die letztere. Er meint damit die private Religion der Gebildeten, in der Erkenntnis Geförderten, Aufgeklärten im Gegensatze zu der öffentlichen Religion des großen Haufens. Als das allein Wesentliche darin galten ihm die rationalen Lehren der natürlichen Theologie, und vom Christentum kommt für diese Privatreligion nur das in Betracht, was zur „moralischen Ausbesserung“ dient.

Ebenso wie einst in jener alten Theologie der Apologeten, als deren Ueberbleibsel Semlers Aufklärungsreligion sich geschichtlich darstellt, kein rechter Raum gewesen war für die geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung als wirkliche Geschichte, so stellte auch er alle geschichtlichen Elemente der christlichen Religion und mit ihnen auch folgerichtig das spekulative Dogma — Christologie und Trinität — als unwesentlich bei Seite. Folgerichtig, denn einerseits waren ja die großen Dogmen einst aus einer andern hellenistischen Denkrichtung, aus einer spekulativ-mystischen Gedankenbewegung erwachsen, die nach der aufklärend-moralisierenden das Christentum ergriff und gestaltete, und waren so von vornherein der Semlerschen Aufklärung fremd; andrerseits waren gerade die spekulativen Dogmen von der Fleischwerdung Gottes und der Gottwerdung des Fleisches mit dem Geschichtlichen in der Religion, vor allem mit dem Tode des Erlösers, aufs innigste verbunden.

Alle diese Elemente des Christentums vermochte Semlers Theologie sich nicht anzueignen. Aber er wollte sie nicht, wie die Freidenker, völlig beseitigen. Das Geschichtliche und Dogmatische sollte bestehen bleiben für die öffentliche Religion, für die Kultusgemeinschaft, in welcher neben den Reiferen noch viele Unreife, neben den Vollkommeneren noch viele Schwache geduldet werden müssen. Die Religion der Vollkommeneren aber, die nur das Wesentliche des Christentums, frei von Geschichte und Dogma enthält, kann nur Privatreligion, nur „eigene“ Religion sein.

Auf diese „eigene“ Religion seiner Zeitgenossen hat er es, wie gesagt, abgesehen, wenn er ihnen durch seine „freie Untersuchung des Kanon“ zu einer „leichteren Anempfehlung“ der christlichen Lehre dienen will. Es ist klar, was es mit der Anempfehlung auf sich hat. Aber es gilt noch eine Brücke zu schlagen vom

Inhalte der öffentlichen Religion, vom Inhalte des Kanon und der durch den Kanon verbürgten Kirchenlehre zum Inhalte der Semlerschen Privatreligion, es gilt eine Vermittelung, eine Verbindung herzustellen zwischen der unaufgeklärten Vergangenheit und der klaren Gegenwart. Diese Vermittelung bringt Leibnizens Idee der geschichtlichen Fortbildung, der allmählichen Entwickelung, angewendet auf die christliche Offenbarung.

Semler hat diesen Gedanken, wie es seine Art war, bald hier, bald da, bald deutlicher, meist unklar, stets gelegentlich, nie systematisch ausgesprochen. Zuerst in der Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre (1759), dann in der schon genannten Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon (1771), am schärfsten in zwei 12 Jahre später geschriebenen Werken: „Zusätze und Vorrede zu Farmers Briefen über die Dämonischen" und „Bemerkungen zu Kiddels Abhandlung von der Eingebung der hl. Schrift", beide Halle 1783.

„Die Bibel", sagt Semler (zu Farmer p. 224), „ist kein Register aller in aller Zeit möglichen Kentnisse, wenn gleich ihre Abfassung in manchen Schriften den Anfang gesunder Kenntnisse durch Berichtigung und Ausbesserung damaliger Vorurteile sehr glücklich gemacht hat". „Dies war nun ein neuer Anfang von Kenntnis, aber es war nicht schon die Vollkommenheit, das ganze Maß der Erkenntnis, das immer in künftigen Zeiten möglich und **entwickelt** werde." „Die christliche Wohlfahrt hat einerlei geistige Natur, aber unzählige, unendliche Mannigfaltigkeit der Stufen" (zu Kiddel S. 150—154). Denn „die Anzeigen von natürlichen Dingen in der Bibel waren nicht aus Offenbarung Gottes, sondern damalige Kenntnis einiger Menschen" (zu Farmer S. 225). Und „die moralischen und physischen Meinungen (der Juden) werden in Ewigkeit nicht ein Teil des christlichen Glaubens, mögen sie noch so oft in der Bibel stehen" (zu Farmer S. 31). „Der Umfang aller biblischen Erkenntnis beruht auf dem Maße der sonstigen Erkenntnis, indem mit Veränderung der Erkenntnis von andern Dingen auch die Erkenntnis von unserm moralischen Verhältnis dagegen verändert wird" (zu Baumgarten I, 74 bei Zeller, Theol. Jahrbb. Bd. I, S. 15 — vgl. später Bret-

schneider u. S. 161). „Die Ausdrücke der Schrift können nicht immer unverändert die recht fruchtbaren Ausdrücke bleiben, weil nicht eben die lokalen Stellungen der Leser fortdauern können" (zu Farmer S. 132). Auch hat „die unendliche Weisheit Gottes nicht die ganze Masse christlicher Erkenntnisse auf einmal ausschütten können" (zu Farmer S. 31. — vgl. später Strauß u. S. 171). „Die Absichten Gottes waren stets, moralisch bessere, fruchtbarere Vorstellungen den Zeitgenossen stufenweise beizubringen. Da war gar nicht möglich irgend ein daseiend menschlich Wort zu wählen, welches den steten moralischen Zuwachs der Vorstellungen künftiger Menschen schon völlig begriffen hätte; es wird auf die unaufhörliche Wirksamkeit der angefangenen Vorstellungen, in immer neuen und mehreren Entwickelungen, von Gott gerechnet" (zu Kiddel S. 143). „So hat es niemalen Worte gegeben, welche den völligen Umfang dieser in unaufhörlicher Entwickelung fortgehenden Begriffe schon enthalten hätten" (ebenda S. 149).

Um Semler recht zu würdigen, muß man bedenken, daß bei ihm die richtige Idee von der „unaufhörlichen Entwickelung" der Offenbarung in fremdem Solde stand. So unrichtig es ist, daß die Entwickelung, welche mit der Semlerschen Privatreligion endigt, im Kanon begonnen habe — sie begann im außerchristlichen Hellenentum —, so unrichtig es ist, daß Heilsgeschichte und Dogma nur Lokales und Temporelles seien — sie sind vielmehr beide wesentlich für die Religion —, so unbestreitbar ist doch andrerseits, daß überhaupt eine Entwickelung mit inhaltlich unterschiedenen Phasen stattgefunden hat, daß überhaupt die geschichtliche Erscheinungsform der göttlichen Offenbarung lokal und temporell bedingt ist und daß der Fortschritt in der religiösen Erkenntnis durch den Fortschritt des Erkennens überhaupt, durch den Zusammenhang mit dem gesamten Kulturprozeß bedingt ist. Und dies sind die großartigen Gedanken, die Semler als erster unter den Theologen, wenn auch nur unsicher ahnend, konzipiert hat. So gebührt ihm ein Ehrenplatz neben dem Lessing, den er um ähnlicher Gedanken willen so bitter befehdete.

Semlers zerstreute Aeußerungen sind bei seinem jüngeren Geistesverwandten Abraham Teller zu zusammenhängender Darstellung verbunden. In seiner Schrift: „Die Religion der Vollkommneren“ (Berlin 1792, 2. Aufl. 1793) führte er diese Gedanken aus, die er schon 12 Jahre früher in den Vorerinnerungen zur 3. Aufl. seines neutestamentlichen Wörterbuches entworfen hatte (vgl. Rel. d. V.[2] S. 5). Dabei benutzt er reichlich den von Lessing geprägten Begriff: „Erziehung des Menschengeschlechtes“ als Schlagwort, freilich ohne wie Lessing über den Dualismus zwischen Erzieher und Menschen zu einer monistischen Fassung des Gedankens (autonome Selbstentwickelung des Verstandes) fortzuschreiten.

Zwei Stufen hat nach Teller das Christentum durchlaufen, ehe es die dritte, die „Religion der Vollkommneren“ erreicht hat, zuerst das „Glaubenschristentum“, dann das „Vernunftchristentum“.

Auf der untersten Stufe wird (a. a. O. S. 54) „Der Anfänger in der Religion, eben weil er es ist und noch im Kindesalter sich befindet auch als Christ durch Glauben geleitet, der auf sinnlichen Eindrücken des Ansehens seiner Lehrer und ihrer Zeugnisse beruht. Man raisonniert nicht mit ihm und kann es nicht thun, sondern man giebt ihm seine Lektion auf, das was er glauben und wie er es glauben soll. Das warum er es glauben soll kümmert ihn nicht, er ist von selbst geneigt dazu, befindet sich wohl dabei. Man kann also auch noch nicht zu seinem Verstande reden, muß vielmehr seine Sinne und die daran grenzende Einbildungskraft beschäftigen, durch Geschichte, die man ihm vorerzählt, durch Bilder und Gleichnisse, die ihm etwas vors Auge malen . . . So nun ward auch wirklich das Christentum durch Glauben gepflanzt“. Und weiter, etwas kräftiger: (S. 58) „Jede Offenbarung muß vom Glauben anfangen, . . . sobald sie aber auf nichts als Glauben vom Anfangen bis zum Ende dringt, . . . so hat sie sich selbst das Brandmal der Lügen und des Betruges eingedrückt.“

Deshalb führt von dieser Stufe des blinden Autoritätsglaubens der erziehende Gott die Menschheit weiter zum Vernunftchristentum. Freilich hat da „der Mensch einen langen Weg zurück-

zulegen"; aber „ermüdet er nun nicht, so wird er schon an's Ende kommen. Er erhebt sich also auch allmählich, daß er immer mehr vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen fortschreitet, von Thatsachen zu Grundsätzen, von symbolischer Erkenntnis zu deutlicher, von der Anhänglichkeit an fremde Systeme zur Entwerfung seines eigenen . . . Und so nimmt dieser durch Vernunft geleitete Christ in dem Maße an Religionswissen zu, in welchem der Kinderglaube bei ihm abnimmt" (S. 59).

Aus diesem Stadium des Uebergangs, der „fortgehenden Aufklärung" entwickelt sich die dritte Stufe der freien Erkenntnis und seligmachenden Tugend, das „reinere Christentum" (Kap. X, Ueberschrift), durch welches die Erziehung zur Religion der Vollkommneren ihr Ende erreicht. Wer die zweite Stufe durchlaufen hat, „das Christentum ist nun selbst vernünftig; es ist die sanft beruhigende und fortdauernd heilige Weisheit des Guten und Frommen; und nun fehlt ihm nur noch ein Schritt, durch das reinere Christentum zur Religion der Vollkommneren überzugehen, wie sie schon in dem gegenwärtigen Zustande (auf Erden) gedacht werden kann. Seine Erziehung zu dieser (der Religion der Vollkommneren) wird durch jenes (das reinere Christentum) vollendet. Da lernt er sie auf wenige Grundsätze zurückführen; die Geschichtsreligion verwandelt sich bei ihm ganz in Sachreligion, historisches Wissen in selbstgedachtes, historischer Glaube in Glauben an deutlich erkannte Wahrheit". Die Hauptsache ist dem Frommen nun „Gottes- und Menschenliebe, die an jeder guten Erweisung (vor allem an Toleranz) reich ist". Der einzige, höchste Grundsatz aller Religionswahrheit ist: Joh 4 23 u. 24 (S. 66 ff.). Wie nun ein im elterlichen Hause gut unterrichteter Jüngling oft „sogleich in die oberste Ordnung einer öffentlichen Schule" kommt, so braucht nicht jeder Mensch heutzutage die drei Klassen von der untersten an zu durchlaufen, sondern dem Fähigen kann sogleich das reinere Christentum vorgetragen werden, und für ihn fällt z. B. die Forderung einer völligen Sinnesänderung vor dem Eintritt in das Reich Gottes als unnötig fort.

Diese Aeußerungen Tellers sind eine direkte Fortbildung des Semlerschen Grundgedankens. Freilich Semlers tieferes

Nachdenken über die geschichtliche Notwendigkeit der Entwickelung, über die Ursachen der lokalen und temporellen Bedingtheit der Offenbarung, über die Möglichkeit einer vollkommenen Mitteilung der göttlichen Wahrheit überhaupt und so manches andere ist von Teller nicht weiter geführt worden. Er beschränkt sich auf eine breite konstruktive Ausmalung der Entwickelungsstufen, die das Christentum durchlaufen haben soll — geschichtlich werden sie nie nachweisbar sein —, und an diesen Schilderungen interessieren ihn eigentlich auch nur das Anfangs- und das Schlußbild: der Autoritätsglaube und die Privatreligion. Das Ganze ist noch keine fruchtbare Anwendung des Evolutionsprinzips auf die wirkliche Geschichte des Christentums, sondern eine Tendenz- und Agitationsschrift, die möglichst viele vom Kinder- und Kirchenglauben zur Religion der Vollkommneren bekehren will.

Teller hat ja auch einen unerwarteten Erfolg mit dieser Propaganda gehabt. Die jüdischen Hausväter Berlins meldeten sich, um gleich jenem „gut unterrichteten Jüngling" in die oberste Ordnung der Religion der Vollkommneren aufgenommen zu werden.

Wir lächeln wohl heute über diese Plattheiten. Aber hat Tellers Buch für seine Zeit nicht doch einen wirklichen Wert gehabt, war solche gemeinverständliche Popularisierung der Gedanken nicht notwendig, wenn sie weithin wirksam werden sollten?

Wir begreifen kaum, daß jemand das Wesen der Religion so, wie Teller, verkennen und es ganz in dem Bischen Verstandesaufklärung aufgehen lassen konnte. Aber lag nicht in diesem uralten und jener ganzen Bildung gemeinsamen Denkfehler die nächste Vorbedingung dazu, den fruchtbaren Gedanken einer steten Entwickelung (die ja in der durch Leibniz beeinflußten Gedankenwelt mit der Aufklärung identisch war) überhaupt damals auf die Religion anzuwenden?

Wir entrüsten uns darüber, daß es Teller nirgends auch nur aufgedämmert zu sein scheint, was das Wort „Glauben" im Christentum zu bedeuten hat. Aber kommt nicht schon zu Beginn der ganzen theologischen Lehrentwickelung, die den Primat des Erkennens behauptet, bei Origines z. B. die πίστις nur für das „geschichtliche Christentum" in Betracht, und wird sie nicht auch

dort, ganz wie bei Teller, für eine gewisse „Religion der Vollkommneren“ durch die hellenistische Gnosis neutralisiert? Freilich entbehrt die Gnosis Tellers der spekulativen religiösen Gedanken eines Origenes und seiner Geistesverwandten und beschränkt sich, ihrem Ursprunge gemäß, auf den dürftigsten Rationalismus und Moralismus. Aber was war in einer Zeit, wo das orthodoxe System der unfehlbaren Wahrheit zusammengebrochen war und dem Theologen alles wankte, was war da geeigneter, das verwirrte Denken zu orientieren: das spekulative Dogma — oder die allgemeinen Vernunftwahrheiten?

Es ist auch nicht zufällig, daß Teller gegen den Deismus eine bestimmt ablehnende Haltung einnimmt. Zwar stimmt der Inhalt seiner Religion im wesentlichen mit der natürlichen Religion der „gutmütigen Deisten“ (S. 71) überein. Aber Semlers Einfluß ist doch andrerseits so kräftig bei ihm, daß er sich seines prinzipiellen Gegensatzes gegen das deistische Naturalisieren bewußt ist. Dort Rückbildung der Religion vom Historischen und Positiven aufs „Natürliche“, bei Teller die Religion der Vollkommneren hervorgehend aus einem historischen Prozeß.

Lessings, Semlers und Tellers Gedanken müssen sich mit einer ungemeinen Schnelligkeit verbreitet haben. Die Zeitumstände waren zu ihrer Aufnahme so günstig wie nur möglich. Und ohne Zweifel konnte eine ganze Anzahl nachdenklicher Leute beim Lesen jener Schriften mit Recht ausrufen: „So habe ich es mir immer gedacht“, vielleicht sogar: „Das habe ich ja stets gesagt.“

Sogar in die Kreise des theologischen Supranaturalismus waren zu der Zeit, als Teller seine „Religion der Vollkommneren“ schrieb, solche Ideen schon eingedrungen. Als der Supranaturalist Reinhard von Wittenberg abberufen wurde, konnte zu seinem Abschiede einer seiner eifrigsten Zuhörer, Wilhelm Traugott Krug, in einer Dissertation es als die Lehre Reinhards verteidigen, daß Jesus seine Sittenlehre auf eine allmähliche Vervollkommnung berechnet und deshalb bei ihrer ersten Verkündigung aus Rücksicht auf Zeit und Umgebung noch nicht die vollkommene Lehre selbst mitgeteilt habe (Krug, Principium,

cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus superstruxit ad tempora eius atque consilia aptissime et maxime accomodate constitutum. Wittenberg 1792).

Dies kleine Ereignis sollte die wichtigsten Folgen haben. Der Student studierte über dem Problem weiter, vertiefte sich besonders in Semler und trat 1795 mit seinen Gedanken in einer kühnen und doch umsichtigen Arbeit an die Oeffentlichkeit. Das waren die „Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion" (anonym Jena und Leipzig 1795).

Krug geht aus von den durch Lessing eingeführten Grundbegriffen Erziehung des Menschengeschlechts und Entwickelung der religiösen und moralischen Anlage (vgl. Brief I) und faßt beide in dem so einflußreich und bedeutungsvoll gewordenen Schlagworte: „Perfektibilität" zusammen. Der Ausdruck selbst entstammt zwar der Rüstkammer der altkirchlichen Dogmatik. Aber neu und für den gesamten nachfolgenden Rationalismus maßgebend ist die Definition, die ihm Krug giebt: „Perfektibilität ist diejenige Beschaffenheit der geoffenbarten Religion, vermöge welcher sie in sich selbst das Prinzip, d. h. die bestimmte Möglichkeit einer stetigen (dem Zweck ihres Urhebers und dem Endzweck ihrer Bekenner gemäßen) Entwickelung und Fortbildung hat (Brief III). Schon diese Begriffsbestimmung, mehr noch ihre darauf folgende Begründung, verrät, daß sich Krug von Semler und Lessing durch systematische und vielseitige Behandlung, von Teller durch tiefere Erfassung des Problems unterscheidet.

Es fehlt dem Christentum — sagt Krug — an absoluter Vollkommenheit. So, wie es in den neutestamentlichen Urkunden niedergelegt ist, kann man es schlechterdings nicht als das non plus ultra moralischer und religiöser Einsichten ansehen. Man muß ihm vielmehr die Fähigkeit und das Bedürfnis weiterer Vervollkommnung zugestehen. Nicht nur subjektiv haben sich der einzelne Christ und die ganze Christenheit die offenbare Lehre immer vollkommener anzueignen, sondern auch objektiv ist diese Lehre selbst umzugestalten, zu berichtigen. Materialiter muß die Moral des Neuen Testamentes von der unsrigen übertroffen werden. Das alles liegt in den Worten: das Christentum ist perfektibel.

Diese Perfektibilität sucht Krug dann in umfassender Weise zu begründen:

Erstens aus der Natur des Menschen. Alle endliche vernünftige Wesen sind unendlicher Vervollkommnung fähig (vgl. Ausgabe der „Briefe“ in Krugs gesammelten theologischen Werken, Braunschweig 1830, Bd. I S. 39). „Es kann daher keinem Menschen eine Erkenntnis ... mitgeteilt werden, welche absolute Vollkommenheit hätte; weil sonst ein endlicher Geist entweder in einen unendlichen umgeschaffen, oder mit Gewalt gehindert werden müßte, diese Erkenntnis von neuem zur Erlangung höherer Einsichten anzuwenden. Jenes ist an sich, dies moralisch unmöglich.“ Der Begriff: absolute Vollkommenheit einer Offenbarung ist also in sich selbst widersprechend.

Zweitens aus der Geschichte. Wie der einzelne Mensch eines beständigen Wachstums fähig ist, so ist auch das Menschengeschlecht von seinem ersten Anfang an in allen Kenntnissen gewachsen und wird wachsen. Das gilt auch von der heiligen Geschichte und den religiösen Einsichten (S. 41—45).

Drittens sucht Krug aus der Schrift zu argumentieren, indem er meint, Jesus habe sich nicht die höchste und vollendetste Offenbarung Gottes zugeschrieben [1]).

Viertens: Der Zweck aller Offenbarung schließt überhaupt jede absolute Vollkommenheit des Geoffenbarten aus, weil jede Hülfleistung sich nach den Bedürfnissen dessen, dem geholfen wird, richten muß. Der geschichtliche Befund im Neuen Testament entspricht (fünftens) dieser Forderung, also kann in ihm nur relative Wahrheit niedergelegt sein.

Krug war ein mutiger Denker, der vor keiner Konsequenz zurückschreckte, wenn sie ihm aus seinen Prämissen zu folgen

[1]) Für ihn und namentlich seine rationalistischen Nachfolger war ja diese Begründung außerordentlich wertvoll, und so wurde sie denn auch sehr breit behandelt. Thatsächlich fallen alle diese Schriftbeweise — von denen ich in dieser Untersuchung ganz glaube absehen zu müssen — unter jenes Distichon, das von der Bibel sagt:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit ac pariter dogmata quisque sua.

schien. Welch eine Verwegenheit für einen kursächsischen Theologen, zu behaupten, daß „die Summa religiöser und moralischer Kenntnisse, die in der Schrift niedergelegt sind, durch menschliches Nachdenken erhöht und berichtigt werden könne, dürfe und müsse", daß die Sittenlehre auf einen festeren Grund zu bauen sei, als auf die in der Schrift gebrauchten Motive! Trotzdem wies er die Folgerung zurück, daß je durch die Perfektion des Christentums auch der von Jesus gelegte Grund (S. 110) verändert und beseitigt werden könne. „Ein fester Grund in der Religion bleibt auch bei Voraussetzung ihrer Perfektibilität immer stehen" (S. 101). Krug sucht im Anschluß an Kant, mit dessen philosophischer Religionslehre er gegen Ende seiner Arbeit bekannt geworden war, nachzuweisen, daß dies unvergängliche Fundament in den Worten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit liege (S. 111). Nur die Lehren des Christentums, welche Anwendung dieser Voraussetzung auf besondere Verhältnisse, und welche historisch oder statutarisch seien, wären der Veränderung unterworfen.

Daß hier der schwache Punkt von Krugs Ausführungen liegt, hat mit großer Schärfe ein Kritiker Krugs in Eichhorns allgemeiner Bibliothek (Bd. VI 1794) erkannt. „Eine beständige Dauer" sagt dieser (S. 562) „könnte das Christentum nur bei einer für diese Erdenwelt absoluten Vollkommenheit durch allgemeine Wahrheitsgrundsätze, die ihr unterliegen, haben. Es muß auch unstreitig von einem allgemeinen Prinzipium ausgehen, wenn es gleich noch nicht gefunden und an die Spitze des christlichen Religionssystems gestellt ist. Denn aus den Lehren Christi und seiner Apostel blickt eine solche geistige Konsequenz hervor, daß man so einen allgemeinen Grundsatz, von welchem alles ausgeht, zu ahnen berechtigt ist."

Wenn Krug von dem „Prinzipe" der Perfektibilität sprach, so hatte bei ihm Prinzip einen ganz anderen Sinn. Es war ihm ein rein formaler Begriff. Hier dagegen wird ein materiales Prinzip gefordert, das durch seine inhaltliche Bestimmtheit die mannigfachen Bildungen des Christentums gestaltet, beherrscht und jede einzelne geschichtlich bedingte Form vermöge seiner

absoluten Vollkommenheit überdauert. Durch Krugs Prinzip war über den Inhalt des Christentums noch gar nichts ausgemacht. Hier dagegen wird gerade durch das Prinzip der Inhalt bestimmt. Und so lange die Theologie das Christentum als absolute Wahrheit verteidigt, wird sie thatsächlich keinen andern Weg gangbar finden, als den, ein ewiges Prinzip zu unterscheiden von den vergänglichen Erscheinungsformen, die wohl ihren Inhalt von dem Prinzip erhalten, aber es nie erschöpfen. Auf die Schwierigkeiten, die auch dieser Begriff bietet, wird die folgende Darstellung aufmerksam machen müssen.

Zunächst blieb auf lange Zeit diese wichtige Unterscheidung unbeachtet. Den vielen Schmäh- und Gegenschriften, die Krugs Buch hervorrief, verbarg sie der blinde Parteieifer. Aber auch da, wo Krug Beifall und Nachfolge fand, hielt man sich lediglich reproduktiv an das, was er vorgetragen und auch als Märtyrer seiner Ueberzeugung besiegelt hatte. In den rationalistischen Dogmatiken besonders nahm der Lieblingsparagraph: „Perfektibilität" einen immer breiteren Raum ein. Aber oft genug blieb seine Behandlung inhaltlich hinter Krug zurück, namentlich in der Abgrenzung gegen das meist benachbarte Kapitel „Akkomodation" (Näheres s. u.).

Krug hatte einen Gedanken mit prononcierter Schärfe aufgefaßt, der allen seinen freier gesinnten Zeitgenossen auf den Lippen lag (vgl. a. seinen Briefwechsel mit seinem Lehrer Reinhard, Brief vom 2. Dez. 1794 in Urceus, meine Lebensreise 2. Aufl. 1842). Auch Kant hatte ähnliches kurz zuvor unter dem schweren Drucke ausgesprochen, der in Preußen durch Wöllner auf der Fortbildung der Religionslehre im Sinne des Rationalismus lastete. Und da Kant zwar theoretisch der Aufklärung ihr Selbstzutrauen erschüttert hatte, praktisch aber doch mit ihr in der Anerkennung des Primates der Vernunft und in den Resultaten des Vernunftglaubens einverstanden war (vgl. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipzig 1854 S. 129 f.), so scheinen mir diese Ausführungen Kants, des Theologen, auch in den Rahmen dieser theologischen Darstellung zu gehören.

So redet Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der

bloßen Vernunft" (III 7) von dem allmählichen Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens als der Annäherung des Reiches Gottes. Die Religion muß „endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht" werden, damit „so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, ‚damit Gott sei Alles in Allem'" (Ausgabe von 1793 S. 169f.). „Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. Solange er (die Menschengattung) ‚ein Kind war, war er klug als ein Kind' und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; ‚nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist'." Der Uebergang zum Mannesalter ist aber nicht von einer stürmischen Revolution zu erwarten, sondern „in dem Prinzip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenden göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung muß der Grund zu jenem Ueberschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen". Wenn dieses Prinzip des allmählichen Ueberganges[1]) des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion irgendwo öffentlich Wurzel gefaßt hat, so kann man mit Grund sagen, daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei. „Denn weil dieses Prinzip den Grund einer kontinuierlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm, als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. (S. 172f. Hier schillert der Begriff in den eines inhaltlich bestimmten Prinzips hinüber,

[1]) Es ist also hier, wie bei Krug, rein formal gefaßt. Der Inhalt wird anderswoher — aus der Vernunft — bezogen.

ja der Ausdruck streift schon an E. Cairds „germinative principle“.)

Zu diesem kontinuierlichen Fortschreiten, zu dieser Annäherung ans höchste auf Erden mögliche Gute haben wir selbst mitzuwirken und „fleißig zu arbeiten, durch anhaltende Entwickelung (hier aktiv!) der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle“ (S. 195 Anm.). Wehe aber denen, die (wie etwa Wöllner) „sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten“. Dadurch könnte „der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden; wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann“ (S. 192 f.).

Der supranaturale Offenbarungsbegriff ist also von Kant vollständig aufgegeben. Offenbarung ist „freie Entwickelung göttlicher Anlagen“ im Menschengeschlechte. Sie ergeht beständig durch die Vernunft an alle Menschen — aber nicht empirisch durch geschichtliche Thatsachen. Historienglaube wäre ja Aberglaube. — Das Reich Gottes, die Vollendung jener Anlage ist zukünftig. Es ist aber auch schon gegenwärtig, weil die Keime zur zukünftigen reinen Vernunftreligion sich schon in der Gegenwart entwickeln, schon jetzt öffentlich Wurzel gefaßt haben, weil das Prinzip der Entwickelung des Kirchenglaubens zum Vernunftglauben Anerkennung findet.

Abgesehen davon, daß Kant nach seiner Zugehörigkeit zum Rationalismus die Religion in der Moral aufgehen läßt, also auch über das Wesen und Ziel ihrer Entwickelung unzureichende Auskunft giebt, bedarf auch nach der formalen Seite sein Entwickelungsbegriff der Korrektur. Der ausschließende Gegensatz, in welchem Kant Geschichte und Vernunft, empirisches Erkennen und reines Vernunfterkennen zu betrachten gewohnt war, verbaute ihm den Weg zu einem reinen, vollen Verständnis der Geschichte und somit auch des Begriffs einer geschichtlichen Entwickelung. Soll einmal die reine Vernunftreligion etwas absolut Vollkommenes und so eigentlich etwas in der Idee des vernünftigen Denkers prinzipiell Fertiges sein, so kann streng genommen auch nicht

mehr von ihrer Entwickelung die Rede sein — selbst dann nicht, wenn man ihre offizielle Enthüllung der Zukunft vorbehält. Was Kant so nennt, verdient dann viel eher den Namen einer fortschreitenden Reinigung und Säuberung als den eines organischen Werdens.

Kants Bedeutung für die christliche Theologie liegt ja auch nicht hier, sondern wesentlich in seinem Erneuern der sittlichen Weltanschauung der Reformation, in der Strenge, mit welcher er die Verbindlichkeit des Sittengesetzes behauptete, und in der Deutlichkeit, mit welcher er dessen sittlichen, aus Freiheit entspringenden Charakter zeigte (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I[3] S. 431). Indessen bietet doch — auch abgesehen von den oben vorgestellten Gedankenreihen — für unser Problem Kants bekannte Deutung der Person Jesu Christi als des Ideals der Gott wohlgefälligen Menschheit, als der personifizierten Idee des guten Prinzips, als des Vorbildes der sittlichen Gesinnung (S. 67 f.) einen bedeutsamen Hinweis auf den Weg, wie später Schleiermacher die Frage nach Vergänglichem und Bleibendem in der Entwickelung des Christentums zu lösen versuchte.

Die Kantianer unter den Theologen haben wohl für Verbreitung der Gedanken Kants (wie Krugs) gesorgt, aber die Sache selbst nicht tiefer gefördert. So trug C. C. Flatt (damals noch Kantischer Rationalist) in Stäudlins Beiträgen (III, 1797 S. 201) mit gelegentlicher Polemik gegen Krug seine „Ideen über die Perfektibilität einer göttlichen Offenbarung" vor. Sein Hauptaugenmerk richtete er darauf, Kriterien für die Unterscheidung des Wahren vom Falschen (S. 211—216), des Wesentlichen vom Außerwesentlichen in der Offenbarung (S. 216 ff.) zu finden.

Tieftrunk schrieb „Die Religion der Mündigen" (Berlin 1800)[1].

Aug. Herm. Niemeyer unterschied im elften seiner „Briefe an christliche Religionslehrer" (2. Aufl., Halle 1803, I S. 93) zwischen Hauptlehren und Hülfslehren des Christentums, die zwar beide wesentlich zu seiner ersten Mitteilung gehörten, von denen aber doch nur die Hauptlehren für alle folgenden Zeiten gleich wesentlich seien.

[1]) Das Buch war mir nirgends zugänglich.

Wegscheider stellte die Perfektibilität des Christentums in seinen institutiones theologiae christianae dogmaticae von Auflage zu Auflage ausführlicher dar. Aber auch er schwächt Kants Gedanken nur ab, ohne sie zu berichtigen. Obgleich z. B. nach ihm kein formaler und auch kein materialer Unterschied zwischen der religionis christianae doctrina purior und der theologia rationalis ist, erscheint es ihm, in Rücksicht besonders auf die institutio popularis doch nicht nötig, ut omnis eius (christianae religionis) doctrina in theologiam rationalem abeat. Und die Ansicht, daß die Entwickelung der Religion über das Christentum selbst hinausführen könnte (gegen Schelling, Strauß, Zeller), trifft jener Voraussetzung gemäß nicht in summam quandam doctrinae christianiae purioris (ed. VIII, 1844, S. 124, § 26).

Am ausführlichsten unter den Kantianern hat Ammon die Entwickelung des Christentums behandelt. Sein vierbändiges Werk „Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion" unterscheidet sich von den soeben genannten Arbeiten durch ein gründlicheres Erfassen des Problems als eines geschichtlichen. Er begnügte sich nicht mehr mit einem oberflächlichen Hinweis auf die Wandlungen, welche das Christentum durchgemacht hat, sondern stellte ausführlich dar, wie das ursprüngliche Christentum der Juden sich auf hellenischem Boden und später in Berührung mit dem germanischen Stammescharakter umgeändert habe, und wie es sich dann auf seinem Höhepunkt zur Weltreligion fortbilde. Ja auch außerhalb der christlichen Religion scheute er sich nicht, mit geschichtlichem Verständnisse von einem himmlischen Keime des Islam zu reden, den die Vorsehung „sich hat in allen Gestalten idealer und sittlicher Bildung entwickeln lassen" (II^2, 297).

Aber auch er sieht in der Entwickelung des Christentums nur eine Veränderung der Lehrart, nicht eine Evolution der Religion selbst (I^2, S. VIII): „Jede geschichtliche Religionslehre unter den Menschen hat eine gedoppelte Seite, die ideale und die thatsächliche in der Erscheinnng. Auch das Christentum bietet uns diese zwiefache Ansicht dar." Wie die Heilkunde des Hippokrates ewig wahr bleiben wird, weil sie in der Natur der Vernunft und des menschlichen Organismus ihren Grund und ihre Wurzel hat,

„so ist das Christentum unveränderlich als die zuerst unter den Menschen an das Licht getretene Lehre von der ewig weisen Ordnung der Natur, der sittlichen Welt und der auch in ihren kleinsten Veränderungen wirkenden Gotteskraft". Dieses „Ideale" der Religion hat man bisher dem „Thatsächlichen" darin (ihrem Ursprung in einem menschlichen Bewußtsein, ihrem Vortrag und ihrer sprachlichen Einkleidung) nachgestellt. Das Verhältnis muß sich umkehren, die „Folie alles historischen Glaubens nutzt sich im Laufe der Zeit ab", „Der reindurchsichtige Spiegel der Erkenntnis bleibt übrig". Aehnliches sagt er I², S. 104, wo er von der so oft besprochenen Perfektibilität, „die zu den Lieblingsideen unserer Zeit gehört", redet, und III², S. 274: „Das Christentum ist zwar seinem inneren Wesen nach unveränderlich, aber doch nach außen hin einer fortschreitenden Entwickelung fähig und auf dem Kulminationspunkte unserer Erkenntnis dieser himmlischen Lehre von Gott zur Weltreligion bestimmt."

An anderer Stelle (IV, S. 9) drückt sich Ammon wieder unklar so aus, als ob von objektiver Vervollkommnung des Christentums nicht geredet werden dürfe (während darüber doch schon Krug klarer gedacht hatte!), sondern nur von einem Reifen der subjektiven Erkenntnis des evangelischen Christentums.

Der Kant ferner stehende theologische Rationalismus hat im wesentlichen die gleichen Anschauungen vertreten, am radikalsten Röhr in seinen anonymen „Briefen über den Rationalismus" (Aachen 1803). Ueberzeugt von der Identität des Rationalismus mit der Religion Jesu, konnte er (S. 398, 428) natürlich nur von einer Entwickelung der Lehrform, nicht etwa der Lehre, geschweige denn der Religion selbst reden. Und diese Entwickelung war ihm lediglich ein Antiquieren des Lokalen und Temporellen, das Jesus und die Apostel ihrem Lehrvortrag leider (! S. 399) beigemischt hatten. Das Kriterium für dessen Ausscheidung gewann er aus dem Axiom: „Jesus wollte eine Universalreligion stiften" (S. 402); soll also das Christentum jedem Menschen von gesunder Vernunft gleich einleuchtend und verbindend sein, so muß dessen bleibendes, universales System von religiösen Wahrheiten

und Lehrsätzen einen letzten Erkenntnisgrund in der allgemeinen Menschenvernunft haben. Die Lehre von der Person Jesu z. B. gehört so wenig zu diesem universalen Religionssystem als die Biographie Schellings zu dessen Philosophie. Die Universalreligion sollte ja schon nach der Absicht ihres Stifters keine positive Religion sein (S. 409).

Ein Kommentar zu dieser Ansicht, die auf gleich verkehrten historischen wie philosophischen Voraussetzungen beruht, erscheint überflüssig. Bemerkenswert ist sie aber doch, weil sie die Durchschnittsmeinung wiedergiebt, bei der sich Unzählige jener Zeit beruhigten. Auch heute ist sie ja durchaus noch nicht ausgestorben.

Gegen diese flache Behandlung der Frage durch den Weimaraner Generalsuperintendenten sticht wohlthuend ihre Darstellung durch den Gothaer ab. Bretschneider nimmt das Problem, wohl unter Herders Einfluß, in weitem Zusammenhange auf: „Alles, alles, soweit wir es erkennen, ist eine stets fortgehende Evolution. Alles Organische kommt als Keim aus einem Samen, alles Leben kommt als Keim aus einem Ei, und entwickelt sich stufenweise, und diese unendlich fortgehende Entwickelung ist das Leben der Welt, wodurch sie in ewiger Jugend erhalten wird.“ Auch das Geistige ist dem allgemeinen Gesetze der Evolution unterthan. „Nur der Unterschied wird sichtbar, daß die physischen Entwickelungen ein ewiges Anfangen und Endigen sind, die Geistigen aber in Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion ein Fortschreiten ins Unendliche zeigen.“ Auch die Offenbarung ist dem unterworfen. Und zwar ist ihre Entwickelung bedingt durch die wachsende Weltanschauung“ (vgl. Semler o. S. 147).

Aber auf der anderen Seite verrät doch die Forderung: daß nicht die Evolution, sondern nur deren Produkt zur christlichen Offenbarung zu rechnen ist, wie wenig auch Bretschneider im entscheidenden Augenblicke sich aus den Fesseln des Rationalismus losmachen und zu einer wahrhaft historischen Würdigung der Dinge aufschwingen konnte (vgl. Die Grundlage des evangelischen Pietismus, Leipzig 1833 § 47—49).

So war der gesamte Rationalismus wohl zu der richtigen Erkenntnis durchgedrungen, daß es sich im Christentum um Entwickelung handele. Aber er sah das Christentum einseitig für eine Lehre an (während es doch viel mehr und deshalb wesentlich etwas ganz anderes ist), und er redete deshalb, wie er es von Leibniz gelernt hatte, lediglich von einer Entwickelung der Lehre. Aber auch diese Entwickelung wurde unter der Hand wieder zweifelhaft. Als der Kern der Lehre wurden die drei zentralen Ideen angesehen, die unter dem Einfluß der hellenistischen Aufklärung sich ihrerzeit dem Christentum ergeben hatten. Sie wurden als das Bleibende, ewig Unveränderte und ewig Unveränderliche im Christentum angesehen, als Urreligion ebenso, wie als Zukunftsglaube. Die sogenannte „Entwickelung" war also vielmehr eine Auswickelung des Christentums aus angeblichen Hüllen, bis nur jene drei Zentralideen übrig blieben, war thatsächlich vielmehr eine Rückbildung als eine Fortbildung. So vermochte man den Begriff einer positiven Evolution wohl zu fassen, aber nicht festzuhalten, und begnügte sich mit einer Auffassung der Entwickelung, die recht bezeichnend bei Wegscheider in einem Zitat aus dem jüngeren Turretin zum Ausdruck kommt: Theologia haud absimilis est arti statuariae, quae non tam adiiciendo, quam abradendo opera sua perficit. Tantum materiae inutilis vel noxiae abscindendum est, donec id, quod supererit, sit novus homo ad Dei imaginem sculptus.

Wie dieser aufklärend moralisierenden Denkrichtung auf der hellenischen Muttererde eine spekulativ-mystische folgte, so auch auf deutschem Boden zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. Hatte der Rationalismus die Kirchenlehre „entwickelt" zu den rationalen Lehren θεός, νόμος, und ζωή, so wandte nun die neue spekulative Philosophie und Theologie den Entwickelungsbegriff vorwiegend auf die spekulativen Dogmen an. Da aber gerade in diesen Dogmen die spezifisch-christlichen Gedanken zum Ausdruck gekommen waren, bedeutete das zugleich eine inhaltliche Vertiefung der Aufgabe. Außerdem traf mit den Regungen des spekulativen das Erwachen des historischen Sinnes zusammen, und

auch das mußte zur Förderung unseres Problems wesentlich beitragen.

Schleiermacher ist in seiner Glaubenslehre der Theologe gewesen, der diese mannichfaltigen Anregungen zusammenfaßte und so die Frage ihrer Lösung entgegenführte. Ehe wir uns aber seinen Gedanken abschließend zuwenden, erscheint eine kurze Erinnerung an die bekannten Leistungen Herders, Schellings und Hegels unerläßlich.

Herders universaler Geist, auf das Reale in Natur und Geschichte gerichtet, warf zuerst in großem Zusammenhange die geschichtliche Frage auf nach Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Poesie, Sittlichkeit und Religion (vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage I² S. 198). Wie er der Vorläufer der großen naturphilosophischen Entwickelungstheorieen unseres Jahrhunderts gewesen ist, so auch der Bahnbrecher einer positiven Anwendung des Entwickelungsgedankens in Geschichts- und Religionsphilosophie.

Sein feines geschichtliches Empfinden, das nie nach dem fertigen Schema des „gesunden" Menschenverstandes die Vergangenheit aburteilte, vermochte auch die geschichtliche Entwickelung der Offenbarung positiv zu begreifen. Er brach gründlich mit der Meinung, welche der Rationalismus trotz aller Ansätze zum Besseren doch immer irgendwie vertreten hatte, als ob reine Vernunftreligion (oder natürliche Offenbarung) von Anfang an und überall dieselbe gewesen sei. Ihm ist Offenbarung etwas wirklich Gewordenes und noch Werdendes, allenthalben individuell verschieden und mannichfaltig. Nicht als fertig angeborene Idee ist sie den Menschen gegeben, sondern als das „allen Vernunftideen zu Grunde liegende Gefühl für das Unsichtbare im Sichtbaren, des Einen im Vielen, der Kraft in den Wirkungen" (bei Pfleiderer a. a. O. S. 211). Die Ausbildung dieses keimhaft in den Menschen gelegten Gefühls unter den Einflüssen der Natur und der Geschichte (welche nie zufällig, sondern teleologisch, providentiell sind) und unter der Leitung führender Genies, jener „Schutzengel unseres Geschlechts, die mit ihrem Geist Jahrhunderten voranleuchteten, mit ihrem Herzen Nationen umfaßten und sie mit ihrer

Riesenkraft wider Willen heraufhoben", — das ist Entwickelung der Offenbarung.

Herders Gedanken konnten dem sterilen theologischen Rationalismus nicht viel helfen. Was sich bei Ammon (I^2 S. 97) oder bei Bretschneider (s. o. S. 161) davon wiederfindet, ist nur äußerlich angefügt, nicht innerlich verarbeitet. Fruchtbar dagegen erwies sich die Verbindung des Herderschen universellen Realismus mit der spekulativ-mystischen Geistesrichtung Schellings.

Schelling erfaßte in seiner Identitätsphilosophie den Geist als die unsichtbare Natur, die Natur als den sichtbaren Geist und dementsprechend die Geschichte als eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Geistes in der Natur (System des transscendentalen Idealismus, Tübingen 1800). Zwar meinte Schelling damals, dies Objektivwerden des Geistes, des Absoluten, Gottes in der Geschichte würde dazu führen, daß einst das Christentum einer vollkommneren Gestaltung des religiösen Bewußtseins werde weichen müssen (S. 439 ff., 477). Aber schon 1803 äußerte er in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium", daß der „Geist der neueren Welt" das Christentum als „ewige Idee" (S. 209) wolle. Freilich ist es eine „offenbare Unmöglichkeit", das Christentum in seiner exoterischen Gestalt zu behaupten. Das Esoterische muß also hervortreten und, von seiner Hülle befreit, für sich leuchten. „Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden." In ewig neuen Formen wird der Geist das Unendliche gebären — das beweist „die Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten, aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips in sich zerfallen ließ". In der Gegenwart haben Poesie und Philosophie „die Wiedergeburt des esoterischen Christentums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet".

Von den eigentümlichen Perioden der Offenbarung, die Schelling unterschied, und von seinen späteren mythologisierenden religionsphilosophischen Dichtungen können wir hier füglich absehen. Das Wichtigste in Schellings genialer Leistung ist der Gewinn der Einsicht: alle Geschichte ist eine (nie ganz geschehene) Offenbarung des Absoluten und speziell durch die besonderen geschicht-

lichen Formen des Christentums schafft sich ein „ideales Prinzip“ den Leib und die äußere Gestalt, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde seine herrlichen Ideen ausgebiert“ (S. 208).

Hier begegnet uns wieder, um fortan nicht mehr verloren zu gehen, der Gedanke eines idealen Prinzips, das die gesamte Entwickelung des Christentums gestaltet, derselbe Gedanke, der uns schon bei dem Kritiker Krugs in Eichhorns Bibliothek flüchtig entgegen getreten war (s. o. S. 154).

Von „Prinzip“ hatte man, wie wir schon gelegentlich zeigten, auch sonst in diesem Zusammenhange geredet. So sollte das Prinzip der Perfektibilität zum Wesen des Christentums gehören. So sollte das Prinzip des allmählichen Uebergangs vom Kirchenglauben zur Vernunftreligion öffentlich Wurzel fassen, um die Gegenwart des Reiches Gottes zu verbürgen (s. o. S. 156). Aber das war ein rein formales, inhaltlich leeres Prinzip, eine pure Möglichkeit etwas zu werden. Hier dagegen macht das ideale Prinzip positiv das Wesen des Christentums aus, es ist inhaltsvoll (hat absoluten Inhalt) und hat dementsprechend auch die produktive, gebärende, „germinative“ Kraft, sich in fortschreitenden positiv-geschichtlichen Stufen und Entwickelungsformen unendlich zu offenbaren.

So bleibt, trotz allen Wechsels des Vergänglichen im Flusse der Erscheinungen ein unvergänglicher, bleibender, bestimmter Inhalt durch's ideale Prinzip.

In der Bestimmung dieses Inhalts hat Schelling freilich geirrt. Er bietet da eine interessante Parallele zu Semler. Wie dieser Rationalist nur die rationalen Lehren zu seiner „Privatreligion“ erkor, alles andere für Lokales und Temporelles erklärte, so fand jener spekulative Denker den Inhalt seines esoterischen Evangeliums angedeutet in den spekulativen Gedanken des Dogmas von der Menschwerdung Gottes und der Dreieinigkeit, und zwar nicht sowohl in den christlichen, als in den hellenistischen Elementen des Dogmas. Schelling sah aber klar dabei ein, daß seine esoterische Religion nur in dürftigster Form im biblischen Christentum wieder zu entdecken sei. Daher bei ihm energische spekulative Fortbildung, positive Evolution der Religion statt

der rationalistischen inkonsequenten angeblichen Rückbildungen zur Lehre Jesu.

Zur allseitigen, technisch vollendeten Anwendung des Entwickelungsgedankens kam es durch Hegels Philosophie, deren starke Nachwirkungen in der Behandlung unseres Problems noch heute andauern.

Während (außer von Herder) bisher fast nur die Entwickelung des Christentumes ins Auge gefaßt war, suchte Hegel „jede Religion aus ihrem eigenen Prinzip heraus als individuelles Moment in der Entwickelung der Idee der Religion zu begreifen" (vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie I² S. 425).

Ferner wurde erst durch ihn die Idee der Immanenz der Geistesentwickelung, die Lessing angebahnt hatte (s. o. S. 142), rein durchgeführt.

Aber so verständnisvoll Hegel an anderer Stelle das Wesen der Religion als die Erhebung des endlichen, natürlichgebundenen Geistes zu seiner Freiheit in Gott bestimmt, — bei der Anwendung des Entwickelungsgedankens auf die Religion faßte er in einseitiger Beschränkung den Prozeß als einen bloß logischen auf. Und so sah er das Korrelat für die Stufen der geschichtlichen Religionsentwickelung in den Stufen und Formen des denkenden Bewußtseins, das sich mit steigender Klarheit aus unbestimmtem Gefühl durch gegenständliche Vorstellung zum reinen Begriff erhebt. Diese Konstruktion der Entwickelungsstufen durch reine Begriffsdialektik ist eine Schwäche Hegels, die auch von seinen nächsten Schülern nicht überwunden wurde.

Sie hat ihre tief liegende Ursache darin, daß sowohl die spekulative als vorher die rationalistische Richtung auf der Annahme baute, das Christentum sei im wesentlichen Lehre, die Offenbarung sei Mitteilung oder Erwerb von Lehren und Erkenntnissen, Religion sei eine Angelegenheit nicht sowohl des praktischen, als des erkennenden Geistes, und ihr Inhalt sei vielmehr objektive theoretische Weltanschauung, als subjektive geistige Lebensbestimmtheit.

Dieser Irrtum ist so alt, als das Dogma, so alt, als die Verpflanzung des Christentums auf hellenischen Boden, so alt,

als die ersten Versuche christlicher Apologeten, das Christentum als die wahre Philosophie zu erweisen. Praktisch überwunden ist er schon durch die Religion unserer Reformatoren, wissenschaftlich erst durch die Religionsphilosophie Schleiermachers und durch die Arbeit der gesamten durch ihn beeinflußten modernen Theologie.

Denn einmal hat Schleiermacher den hellenistischen Primat des Wissens für die Religion gebrochen und deren eigenartiges Wesen tiefer wissenschaftlich erkannt, als alle seine Vorläufer. Er hat dem Gedanken freie Bahn gemacht, daß es sich in Religion nicht um ein Erkennen des Verstandes handelt, sondern um eine sonderartige innerliche Bestimmtheit des menschlichen Geistes unmittelbar im Gemüt, im Gefühl. Der religiöse Prozeß steht so zwar nicht isoliert in der Gesamtthätigkeit des menschlichen Geistes da, aber doch ist er trotz aller Beziehungen zu ihnen seiner Art nach etwas vom Denken und Wollen Unterschiedenes. Und deshalb durfte nun Religion nicht mehr mit einer Lehre, nicht mehr mit einer Moral verwechselt werden.

Ferner hat Schleiermacher das Prinzip der geschichtlichen Entwickelung des Christentums[1]) richtig zu bestimmen unternommen.

Die Kirchenlehre bezeichnete als unvergängliches Wesen des Christentums den Glauben an die historischen Thatsachen des Heils — damit sündigte sie gegen die Vernunft, für die bloßer Historienglaube Aberglaube ist. Die Philosophen sahen das Bleibende und Wesentliche wiederum in rein geistigen, dialektischen Vernunftprinzipien — damit verließen sie den Boden der Geschichte, der Wirklichkeit und verfielen dem Hirngespinst. Es galt ein Prinzip zu entdecken, das spekulativ und historisch, ewig und wirklich zugleich war. Und Schleiermacher erkannte als solches die schlechthin urbildliche Person Jesu Christi. Damit bildete er Ge-

[1]) Zwar gebraucht Schleiermacher selbst diesen Ausdruck nicht. Er spricht statt dessen von der „Lebensmacht des Christentums" &c. Aber thatsächlich ist kein anderer Ausdruck so geeignet, seine Stellung zum Problem zu verdeutlichen, als dieser Terminus, den unter Schleiermachers modernen Nachfolgern besonders Lipsius reichlich verwendet hat.

danken fort, die schon Kant bei seiner Deutung Christi als der „Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit“, als des „sittlichen Urbildes“ gelegentlich gestreift hatte.

Nicht die empirische Erscheinung Christi kann dies Prinzip sein. Das würde wieder zum Historien-, zum Aberglauben führen. Ein ideales Prinzip hatte Schelling gefordert. Eine Idee proklamiert Schleiermacher. Die Idee, welche Jesus darzustellen gekommen war, ist: die eigenartige Bestimmtheit seines Gottesbewußtseins, und das ist zugleich das ewige Prinzip des Christentums.

Aber wie kann ein unendliches Prinzip in einer endlichen Person zur Erscheinung kommen? Es ist in ihrer Endlichkeit auch nicht voll zur Erscheinung gekommen. Christus, sagt Schleiermacher (Glaubenslehre II, § 93 Abs. 2), war seinem inneren Wesen nach mehr, als von ihm hat erscheinen können.

In seiner Entwickelung kann also sehr wohl das Christentum über Christi Erscheinung hinausgehen, ohne damit sein schlechthin urbildliches innerstes Wesen zu überschreiten. Ja, „das über seine Erscheinung Hinausgehen kann zugleich immer nur eine vollkommenere Darlegung seines innersten Wesens werden“. Und ist so das Wesen Christi als ein ewiges göttliches Prinzip zu erfassen, dann ist auch Schleiermachers Behauptung konsequent, daß die geschichtliche Entwickelung niemals über Christum hinauskommen kann.

Mit diesen Sätzen hat Schleiermacher das Problem der Entwickelung — soweit es unmittelbar das Christentum betrifft — gelöst.

Aber gegen diese Lösung erheben sich starke Bedenken. Vielen erscheinen jene Worte nur als ein täuschendes Spiel von Begriffen. Und ist eine Person, die mehr sein soll, als von ihr erscheint, nicht ein Unding?

Ich glaube nicht. Machen wir doch auch an uns selbst die Erfahrung, daß wir „unserm inneren Wesen nach mehr sind, als von uns erscheinen kann“. Und je mehr wir im Kampfe mit Irrtum und Sünde, mit den Hindernissen der Welt und unseres Fleisches vom Streben nach Vollkommenheit ergriffen werden, je mehr wir Persönlichkeiten werden, um so tiefer werden wir von dieser Erfahrung ergriffen.

Und es ist das nicht nur persönliche, subjektive Erfahrung, — sonst wäre der Vorwurf berechtigt, daß sich die Theologen, wenn ihnen die Gründe ausgehen, auf das unkontrollierbare Gebiet des unmittelbaren, religiösen Selbstbewußtseins zurückziehen. Vielmehr ist es eine Erfahrung, die wir ganz allgemein gegenüber jeder überragenden Persönlichkeit machen. Sie ist uns ganz geläufig, wenn wir uns über den Eindruck Rechenschaft geben, den das Genie in uns hervorruft. Raffaels Kunst geht uns nicht in dem auf, was sein Pinsel geschaffen hat, und Beethoven ist mehr, als er in seinen Kompositionen offenbaren konnte.

Freilich scheint da doch ein Unterschied zu bestehen. An die Persönlichkeit Jesu knüpft der Christ die Behauptung, daß sie niemals überboten werden kann, daß auch Jesu Erscheinung — obschon sie sein innerstes Wesen nicht voll zum Ausdruck bringen konnte — in der Welt nie wieder erreicht, geschweige denn überholt werden kann. Es wird aber niemand behaupten wollen, daß die Malerei niemals über Raffael, die Musik niemals über Beethoven fortschreiten könne.

Aber einer genaueren Betrachtung ergiebt sich doch, daß wir von gewissen genialen Leistungen der Kunst — die wir klassische nennen — zu behaupten pflegen, in ihnen habe sich die Idee einen Ausdruck geschaffen, der wohl nachgeahmt, aber nie in seiner Eigenart überboten werden könne. Ja wir würden auf diesem Gebiete die Behauptung nicht beanstanden, daß die plastische Kunst in der Antike ihren klassischen Ausdruck gefunden habe, und daß deshalb jede wahrhafte Weiterbildung derselben „zugleich immer nur eine vollkommenere Darlegung ihres innersten Wesens sein werde“.

Ebenso erfaßt auch Schleiermacher das Kunstwerk des Lebens Jesu als die klassische Darstellung jener eigenartigen Bestimmtheit seines Gottesbewußtseins, welche das Prinzip des Christentums ist.

Auch gegen diese Unterscheidung von Person und Prinzip erheben sich Einwände. Aber so wenig der christliche Glaube auf die praktische Gleichsetzung von Person und Prinzip verzichten kann, so wenig kann die Theologie als Wissenschaft ihre theo-

retische Trennung unterlassen. Dem Glauben würde sonst seine Lebenskraft verloren gehen, die nur aus Berührung von Person mit Person entsteht. Der Wissenschaft würde sonst jene freie Beweglichkeit fehlen, das individuell und beschränkt Gegebene auf den Ausdruck allgemein gültiger Wahrheit zu erheben (vgl. Z. f. Th. u. K. VI 1896, S. 167 ff. [Tröltsch], S. 392 ff. [Kaftan]).

Ueber die Ewigkeit des Christentums und seines Prinzips ist durch diese Untersuchungen und Analogieen noch nichts ausgemacht.

Und freilich, daß nun thatsächlich in Christi vergänglicher irdischer Gestalt uns ein ewiges göttliches Prinzip ergreift, dies empirische Faktum kann niemals Gegenstand eines deduktiven Beweises der Wissenschaft sein. Wohl aber kann sie erweisen, daß dies gegebene Prinzip für uns das Höchste aller uns empirisch bekannten religiösen Entwickelung sei (positiv), und (negativ) daß aus der Analyse des Entwickelungsbegriffes sich keine Gründe ableiten lassen gegen dieses Prinzipes Ewigkeit und Unendlichkeit (vgl. Tröltsch, Z. f. Th. u. K. IV 1894, S. 198 ff.).

Damit werden auch die Einwände widerlegt, die namentlich von den Tübinger Junghegelianern gegen Schleiermachers Kombination des Spekulativen und des Historischen im Entwickelungsprinzip des Christentums erhoben wurden.

Strauß bestritt, daß die Fülle der Idee sich in einem einzigen urbildlichen Individuum ausgießen könne (vgl. Semler, o. S. 147). Aber es ist nur Behauptung, daß das Prinzip, die Idee einer geschichtlichen Entwickelung nicht in einer ihrer Erscheinungsformen den klassischen, urbildlichen Ausdruck finden könne.

Zeller folgerte in der programmatischen ersten Abhandlung seiner theologischen Jahrbücher „Die Annahme einer Perfektibilität des Christentums" 1842, S. 48, daß innerhalb der endlichen Menschheit auch nur eine endliche Entwickelung möglich sei. Also würde das Christentum, wie einen Anfang, so auch ein Ende haben. Aber ist es wirklich so ausgemacht, daß in Jesu Christo nur eine endliche Idee in die Erscheinung getreten ist?

Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen" Jesus Christus[1].

Von

D. M. Reischle,
Professor in Göttingen.

I.

In den dogmatischen Streitverhandlungen unserer Tage ist zu einem der umstrittensten Punkte der Satz geworden, daß in dem „geschichtlichen" Jesus Christus die für den christlichen Glauben begründende und maßgebende Offenbarung Gottes zu suchen sei. Diese These ist vor allem in der Ritschlschen Theologie ausgeprägt worden, ja sie kann mit Grund als der eigentlich beherrschende Gedanke jener Theologie betrachtet werden. Will man das Eigenartige und Neue in der dogmatischen Arbeit Ritschls selbst bezeichnen, so darf man sich nicht an einzelne Ergebnisse hängen, die er in diesen und jenen einzelnen Fragen gewinnt, sondern man muß die Methode beachten, die er gegenüber den

[1] Der nachstehende Aufsatz beruht auf einem Vortrag, der am 6. Mai 1896 im wissenschaftlichen Predigerverein in Hannover gehalten wurde. Eine starke Erweiterung wurde schon dadurch nötig, daß seitdem Mart. Kählers Schrift: „Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus" in bedeutend vermehrter zweiter Auflage erschienen ist. Diese neue Auflage hat mich zwar nicht zu einer Aenderung, wohl aber zu einer, wie ich hoffe und dankbar bekenne, klareren Herausarbeitung der Ansichten geführt, die ich in jenem Vortrag ausgesprochen hatte. Der Vortrag selbst hat durch das Anschwellen des betr. Teils allerdings sein Ebenmaß verloren.

vorher gehandhabten Methoden in der Dogmatik durchzuführen sucht. Geht er etwa den Weg, den Schleiermacher mit seiner Dogmatik des christlich-frommen Bewußtseins gewiesen hat? Allerdings trifft Ritschl in vielen dogmatischen Resultaten inhaltlich mit Schleiermacher zusammen, mehr, als er sich selbst bewußt war; allerdings berührt er sich auch mit Schleiermachers Methode darin, daß er überall nach der Vermittlung des Geglaubten für unser Bewußtsein, nach seinem erfahrbaren Wert für uns fragt. Aber ausdrücklich lehnt er es ab, aus dem christlich-frommen Bewußtsein den Stoff der Glaubenssätze zu entnehmen, und betont, daß der Schriftbeweis darüber zu kurz kommen müsse. — Stellt er sich damit auf die Seite der biblizistischen Dogmatik? Nein! er hat den Versuch für verfehlt gehalten, aus der Schrift selbst ein dogmatisches Lehrsystem zu entnehmen; aus der Lehrnorm unserer lutherischen Kirche schöpft er vielmehr das Recht und die Anweisung, einzelne Anschauungen der Schrift als die maßgebenden hervorzuheben, andere zurücktreten zu lassen. Mündet er damit in die Bahn der konfessionalistischen Dogmatik ein? Auch dies nicht. So hoch er die Anleitung der symbolischen Bücher schätzte, so fand er doch eine Umarbeitung der articuli fidei, der aus der alten Kirche übernommenen Lehrstücke, notwendig. Aber bei dieser Umarbeitung war er soweit als möglich von dem Verfahren der spekulativen Dogmatik entfernt, die mit Hilfe eines metaphysischen Systems den gedankenmäßigen Gehalt aus der gegebenen Vorstellungsform des Dogmas herauszuschälen und die so gewonnenen Gedanken in ihrem denknotwendigen Zusammenhang darzustellen sucht. — Wenn keine dieser Methoden bei Ritschl die herrschende ist, so kann man auch nicht sagen, daß er mehrere von ihnen äußerlich zu kombinieren und miteinander auszugleichen sucht, so wie dies in verschiedener Weise von der Vermittlungstheologie, aber auch von einzelnen Gruppen der konfessionalistischen Theologie unternommen worden ist.

Er hat vielmehr einen neuen Einheitspunkt zu finden gestrebt.

Ausgehend von historischen Forschungen richtete er auch in der Dogmatik sein Bestreben zunächst darauf, „daß das Christen-

tum als allgemeine (d. h. ins allgemeine geschichtliche Leben eingreifende) geistige Bewegung allgemeingiltig erkannt werde" (Rechtf. u. Vers. II³ S. 9). Aber wenn wir uns in dieser Absicht ans N. T., als die zunächst entscheidende Quelle, halten, so finden wir schon in diesem selbst eine Aufeinanderfolge von Gedankenkreisen, ebenso in der weiteren Geschichte des Christentums. Die Dogmatik jedoch will nicht bei dieser zeitlichen Reihenfolge stehen bleiben, sie will ein einheitliches System christlicher Gottes-, Welt- und Lebensanschauung erheben, das sich gleichsam auf Eine räumliche Fläche auftragen läßt. Wie kann dies gelingen? Nur dadurch, daß wir einen einheitlichen Maßstab an die verschiedenen Darstellungen des Christenthums anlegen, die im Laufe der Geschichte aufgetreten sind. Dieser Maßstab aber ist in der christlichen Religion ihrer Art nach in der geschichtlichen Person ihres Stifters, in seiner Wort- und Thatverkündigung gegeben. In dieser haben wir die unsern Glauben begründende und normierende Gottesoffenbarung. Die Fragestellung der Dogmatik lautet also: wie gestaltet sich für die an Jesus als den Offenbarer Gottes glaubende Gemeinde ihre Gottes-, Welt- und Lebensanschauung? Von diesem Punkt aus ist der geschichtlich gegebene Stoff zu einem einheitlichen Ganzen zu gestalten, Fremdes und Minderwertiges auszuscheiden. Jesu geschichtliche Person in der Einheit ihres Redens, Thuns, Leidens ist Erkenntnisgrund für alle christlich-religiösen Anschauungen und Organisationspunkt der Dogmatik[1]. — Wollte man diese Methode mit einem zusammenfassenden Ausdruck bezeichnen, so könnte man vielleicht sagen: der Dogmatik des christlich-frommen Bewußtseins, der biblizistischen, konfessionalistischen, spekulativen Dogmatik tritt hier eine Dogmatik des geschichtlichen Offenbarungsverständnisses gegenüber. Ihr leitender Gedanke ist aber eben der Satz: der geschichtliche Jesus Christus die für den Glauben grundlegende Gottesoffenbarung.

Manche unter uns wissen sich Ritschl zu bleibendem Dank verpflichtet für den Einfluß, den er auf ihre theologische

[1] Vgl. die eingehendere Darstellung bei Ferd. Kattenbusch, von Schleiermacher zu Ritschl, 1. Aufl., Gießen 1892, bes. S. 75.

Entwicklung ausgeübt hat. Wenn wir uns aber fragen, wodurch vor allem uns einst seine Theologie gepackt, was uns eine Befreiung aus der vorherigen dogmatischen Unsicherheit oder auch aus dem Bann einer Dogmatik wie der Biedermannschen gebracht hat, so werden wir sagen müssen: es war ganz wesentlich die energische Hinleitung auf die uns erkennbare, Vertrauen erweckende Persönlichkeit Jesu Christi. Darin fanden wir nicht nur einen dogmatisch klärenden Gedanken, sondern auch eine Hilfe in persönlichen Kämpfen und eine reiche, begeisternde Aufgabe für die praktisch-kirchliche Arbeit, die Aufgabe, Jesu Christi Gestalt der Gemeinde lebendig vor Augen zu malen und durch Gründung des religiösen Vertrauens auf diese Person alle Stücke des christlichen Glaubens immer neu zu begründen und zu beleben.

Aber jene These von dem geschichtlichen Jesus Christus schloß doch noch gewisse Fragen und Schwierigkeiten in sich. Einmal die Frage: was gehört zu dem „geschichtlichen Christus", der den Grund des Glaubens und den Gegenstand der Glaubensurteile bildet, und wie ist dieser Grund selbst festzustellen? Ritschl selbst hat in der dogmatischen Arbeit auf die biblische Theologie zurückgegriffen: diese giebt uns nach ihm eine geschichtliche Anschauung von Jesu Stellung zu Gott und den Menschen und von seinem Berufswerk. Hier finden wir den „geschichtlichen Christus", die ursprüngliche Gottesoffenbarung, an der alle die Glaubenssätze sich rechtfertigen müssen, die von der christlichen Gemeinde im Zusammenhang mit den Glaubenszeugnissen der apostolischen Gemeinde ausgesprochen und in der Dogmatik systematisch zusammengeordnet werden. Aber die biblische Theologie ruht auf kritischer wissenschaftlicher Untersuchung. Wird also mit der Dogmatik nicht auch der Glaube, wenn er an den „geschichtlichen Christus" als an seinen Grund gewiesen wird, von der wissenschaftlichen Untersuchung und ihren immer neuen kritischen Versuchen abhängig gemacht? oder hat das Bild des geschichtlichen Christus, an das sich der Glaube hält, auch abgesehen von der wissenschaftlichen Arbeit, seine Sicherheit für den Glauben? In welchem Verhältnis steht die geschichtliche Erkenntnis und das in Werturteilen verlaufende

Glaubensverständnis des „geschichtlichen" Jesus Christus?[1]) — Sodann aber kommt es darauf an, wie die innere Stellung des Christen zu dem „geschichtlichen Christus" bestimmt wird. Ritschl selbst hat von Anfang an die persönliche „affektvolle Ueberzeugung" von Jesus als dem Offenbarer Gottes und des göttlichen Weltzweckes und als dem Herrn der Gemeinde (vgl. Rechtf. u. Verf. III[1] S. 526) für die normale Stellung des Christen erklärt; und später hat er noch schärfer hervorgehoben: Jesus Christus in seiner Einheit mit dem Vater und in seinem Liebeswerk zu unserer Seligkeit „ruft das Vertrauen auf sich hervor, welches als individuelle affektvolle Ueberzeugung alle übrigen Motive des Lebens überbietet und sich unterordnet, indem es sich der in der Kirche fortgepflanzten Ueberlieferung von Christus bedient" (3. Aufl. S. 559). Erst in diesem Glauben an ihn als den Offenbarer Gottes kommen wir zum Verständnis und zur „persönlichen Ueberzeugung von der christlichen Weltanschauung" (ib. 559). Aber Ritschl hat auf der andern Seite doch Wendungen gebraucht, in denen das Verhältnis des Christen zu dem geschichtlichen Christus weniger innig und persönlich erscheinen kann: er redet davon, daß das geschichtlich abgeschlossene Lebensbild Christi in seinem eigenartigen Inhalt „den Wert einer bleibenden Regel" für unser sittlich-religiöses Leben habe und „die anregende und Richtung gebende Kraft" in sich schließe, uns in dieselbe Stellung zu Gott und zur Welt einzuführen (ib. S. 366); oder er redet von „Darbietung und Aneignung der richtigen religiösen Totalanschauung von Welt und Leben" (aus der Vorlesung). Und zugleich macht er geltend, daß nicht in allen Momenten des Christenlebens ein affektvoller Glaube an Christus in deutlicher Erscheinung aller seiner Merkmale hervortreten müsse (S. 564f.). Allerdings hat Ritschl, um Mißverständ-

[1]) Diese Unbestimmtheit habe ich auch in der obigen Bezeichnung „Dogmatik des geschichtlichen Offenbarungsverständnisses" anzudeuten gesucht; sie kann ausdrücken, daß die Dogmatik in dem geschichtlichen, d. h. wissenschaftlich historischen Verständnis der Offenbarung Gottes in Jesu Christi Thun, Reden, Leiden ihre Grundlage und Norm suchen, oder auch, daß sie auf einem Glaubensverständnis der geschichtlichen Offenbarung sich aufbauen müsse.

nissen zu begegnen, die zitierte Stelle von der urbildlichen Bedeutung Christi (III[1], 341; [3]366) von der zweiten Auflage an durch die Betonung seiner Offenbarungsbedeutung ergänzt; und er hat für das reife Christenleben doch das Vertrauen auf Christus als das beherrschende, umfassende Motiv dargestellt, das in allen Bethätigungen des Christenstandes da sein muß. — Aber es läßt sich nach all' dem doch wenigstens verstehen, daß manche Leser Ritschls gerade in diesem Punkte, in der Frage des persönlichen Verhältnisses zur Person Jesu Christi, aus Ritschls Darstellung nicht jenen uns begeisternden, sondern eher einen erkältenden Eindruck gewonnen haben. Und eben daraus erklärt es sich auch, daß sich von Ritschls Schule selbst solche abgezweigt haben, die statt des persönlichen Glaubensverhältnisses zu dem geschichtlichen Christus die Nachfolge Christi zum Charakteristikum des christlichen Heilsstandes machen wollen[1]).

Gegenüber solchen Schwankungen haben andere nur um so schärfer aus Ritschls theologischen Anschauungen den Gedanken als den zentralen hervorgehoben: Jesus Christus in seinem persönlichen geschichtlichen Leben, Reden, Leiden, Thun ist bleibend der Beziehungspunkt unseres Glaubens und der Grund aller christlichen Wahrheitsüberzeugung. Besonders W. Herrmann hat in eingehender Analyse sowohl den Begriff des „geschichtlichen Christus" als auch die Stellung des Glaubens zu ihm deutlich zu machen gesucht: der geschichtliche Christus ist das persönliche innere Leben Jesu, das sich an dem Herzen und Gewissen des nach ewigem Leben ringenden Menschen als eine unbezweifelbare wirkungskräftige Wirklichkeit erweist. Grundlage alles wahren Christenglaubens ist es, daß uns in der Not des Lebens und in der Not des Gewissens das Wunderbare und Rettende an der Person Jesu verständlich wird. Und zwar geschieht dies dadurch, daß der uns verkündigte Jesus uns durch den Inhalt seiner Person innerlich

[1]) Joh. Weiß, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart (Gött. 1895) findet in Ritschls Werken, „daß bei der Aneignung der Offenbarung Gottes in Christus ein direktes persönliches Verhältnis zu dem ‚geschichtlichen Christus' doch nur ausnahmsweise von Ritschl in Betracht gezogen werde".

überwältigt und Vertrauen abgewinnt, nämlich durch seine völlige Einheit mit dem Ideal des vollkommenen Guten, durch seine ungetrübte Zuversicht zu der Liebe des heiligen Gottes und durch seine unerschütterliche Gewißheit und eindringliche Zusage, er allein könne uns Erlösung aus aller Not und Sünde bringen. In diesem Vertrauen geht uns der Gedanke einer Macht über alle Dinge auf, die ihn und seine Sache trägt, und zugleich die Zuversicht, daß dieser Gott Jesu Christi auch als unser Gott uns in Jesu Christo nahetritt.

Linien, die Ritschl angedeutet hatte, sind hier viel kräftiger gezeichnet und viel weiter verfolgt. Man wird nicht bestreiten können, daß damit das Gedankengefüge Ritschls selbst nicht nur fortgebildet, sondern auch von innen heraus leise umgebildet, daß vor allem die Gesamtstimmung eine etwas andere geworden ist[1]. So hat denn der Satz „der geschichtliche Christus die Grundlage unseres Glaubens“ erst hier seine schärfste Zuspitzung erhalten. Erst dadurch ist er zum Gegenstand lebhaftester Verhandlungen geworden: die von Herrmann gegebene Darstellung hat tiefen Eindruck gemacht, aber auch schroffsten Widerspruch erfahren und mancherlei Mißverständnisse hervorgerufen. — Darum, wenn wir ein richtig abwägendes Urteil über die umstrittene Sache selbst gewinnen wollen, ist es wohl angezeigt, daß wir uns nicht an Herrmanns Ausdrucksweise binden, sondern den fraglichen Satz in seinem Inhalt und seiner Begründung aufs neue — wenn auch in Uebereinstimmung wenigstens mit den Hauptgedanken Herrmanns — zu entwickeln suchen.

II.

Das Christentum tritt uns mit der Verkündigung von einer Welt unsichtbarer geistiger Realitäten (πράγματα οὐ βλεπόμενα Hebr. 11 1) entgegen, deren wir im Glauben gewiß werden sollen. Als die alles beherrschende und umfassende Macht wird uns eine

---

[1]) Otto Ritschl urteilt in „Albr. Ritschls Leben“ II (Freib. 1896) S. 461 über Herrmanns Buch „Verkehr des Christen mit Gott“, daß in dessen erster Auflage die „von Ritschls Intentionen abweichenden Ausführungen der zweiten Auflage“ nur erst im Keim angelegt sind.

allmächtige heilige Liebe Gottes bezeugt, als das Ziel dieser Liebe ein ewiges Reich Gottes, an der Spitze dieses Reiches Christus als lebendiger, zum Vater erhöhter Herr. Aber diese Glaubenswelt wird zugleich in die engste Beziehung zu dieser irdischen Welt gesetzt, vor allem zu dem geschichtlichen Leben der Menschheit. Und aus dem großen Strom der Geschichte hebt das Christentum einen bestimmten geschichtlichen Verlauf heraus, in dem in besonderem Maß die Wirksamkeit jener überweltlichen Macht zu Tage treten soll, also eine Geschichte, die sich zwischen Gott und den Menschen abspielt. Als Mittelpunkt dieser Geschichte wird aber selbst wieder die Person Jesu Christi mit ihrem ganzen Leben und Wirken und Erfahren hervorgehoben; von dieser Person wird bezeugt: ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις παιδεύουσα ἡμᾶς (Tit. 2 11). Erst von da aus breitet sich dann nach vorwärts und rückwärts jene gottgewirkte Geschichte aus, nach vorwärts die der Christenheit, in der, wie uns verkündet wird, der Geist des lebendigen erhöhten Christus wirkt, nach rückwärts die auf Jesum Christum vorbereitende Geschichte. Aber nach der christlichen Verkündigung ist nicht nur dieser geschichtliche Verlauf, sondern der ganze Gang der Welt, auch die ganze Kette von Führungen unseres Lebens von der allmächtigen heiligen Liebe Gottes geordnet.

Und wie soll uns nun diese unsichtbare Wirklichkeit, die mit überzeugten Worten uns verkündigt wird, faßbar und gewiß werden? Was ist vor allem der Sinn jener beherrschenden Idee einer allmächtigen vergebenden und erziehenden Liebe Gottes? und ist sie nicht Täuschung oder Selbstbetrug? So müssen wir nicht nur als endliche, sondern vor allem auch als sündige Menschen fragen. — Daß wir nicht auf dem Weg verstandesmäßiger Erkenntnis zu dieser Ueberzeugung gelangen, ist jetzt in weiten Kreisen zugegeben. Von einer heiligen göttlichen Macht können wir nur im Gewissen (in der Empfänglichkeit für den Gedanken einer unbedingten Norm) überführt — und einer göttlichen Liebe können wir, so gut wie irgend einer menschlichen Liebe, nur vertrauend inne und gewiß werden. Und deutlich genug appelliert das Evangelium selbst an Herz und Gewissen, nicht an den Verstand. —

Wo aber tritt uns jene unsichtbare Glaubenswelt in einer das Vertrauen weckenden Weise nahe? Jedenfalls da, wo die uns bezeugte überweltliche Realität sich mit der irdischen Welt berührt und wirksam sie bestimmt! Ist nun nicht die innigste Beziehung die zu unserm eigenen irdischen Leben? — Man könnte vielleicht in der That versuchen, den Einzelnen auf die äußeren Führungen seines persönlichen Lebens hinzuweisen mit der Aufforderung, er solle in ihnen die den Glauben tragenden Erweise von Gottes χάρις σωτήριος παιδεύουσα ἡμᾶς finden. Aber die Richtigkeit dieser Anweisung ist zu bestreiten. Gewiß soll jeder Christ schließlich dazu gelangen, alle Führungen seines Lebens in dieser Weise zu verstehen. Aber zum Grund des Glaubens können wir sie nicht machen. Bei manchen Führungen ist überhaupt ihre Abzweckung auf unser Wohl und ihr Ursprung aus einer Liebe so wenig deutlich, daß wir, um davon überzeugt zu werden, schon Vertrauen zu einer andern gewisseren Erweisung von Gottes Liebe gefaßt haben müssen. Und vor allem, das geistig-sittliche Ziel, zu welchem uns die göttliche Liebe erziehen will, tritt in den äußeren Führungen an sich noch nicht klar genug hervor. Zudem hätten wir in den individuellen Führungen jedes Einzelnen keinen gemeinsamen Grund des Christenglaubens, über den wir uns verständigen und auf den wir bekennend und betend uns vereinigen könnten. — Jenes geistig-sittliche Ziel der göttlichen Liebe kann sich mit voller Deutlichkeit nur im Gebiet des geistigen, nicht des naturhaften Geschehens erweisen, also nur in erziehenden Einflüssen geistig-sittlicher Art, die unser inneres Leben berühren. Wollten wir aber damit nur die individuellen äußeren Führungen durch ebenso individuelle innere Erfahrungen ersetzen, so würde nur um so mehr der gemeinsame Grund des Glaubens entschwinden. Wir würden ferner verkennen, daß die mächtigsten geistigen Einflüsse, die der Einzelne erfährt, ihm aus der Geschichte zufließen. Und auf diese weist auch die christliche Verkündigung selbst mit jenem für sie wesentlichen ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ uns hin. Nur in der Geschichte können sich geistig-sittliche Zwecke und erziehende Mächte für einen größeren Kreis deutlich und wirkungskräftig enthüllen. So ist in ihr die

Berührung zwischen der Glaubenswelt und der irdischen Welt zu suchen, bildlich geredet, die Himmelsleiter, auf der himmlische Kräfte zu uns herniedersteigen und wir zu jener unsichtbaren geistigen Wirklichkeit uns erheben können. — Aber nicht bei äußeren Geschichtsereignissen dürfen wir auf dieser Bahn stehen bleiben. In ihnen kann wenigstens nicht direkt und ursprünglich der höchste Zweck der göttlichen Liebe uns klar und ihre innerlich erziehende Macht für uns wirksam werden. Sie können, wenn sie in der Vergangenheit liegen, für uns auch nicht Gegenstand unmittelbaren inneren Verständnisses und selbständiger Gewißheit sein. Sondern dies alles ist nur möglich bei dem in lebendigen Persönlichkeiten wirksamen geistigen Leben innerhalb der Geschichte. Nur da kann einerseits Gottes heilbringende erziehende Liebe in klar verständlicher Sprache zu uns reden und andererseits unser Vertrauen seinen Lebensgrund finden. — Aber wenn wir nun mit innerer Notwendigkeit auf diesen Kreis hingewiesen sind, so werden wir nicht mit dem Pantheismus nur in dem gesamten Geistesleben der Menschheit Gottes Stimme zu vernehmen und seinen Geist anbetend zu fühlen versuchen, sondern, um in die christliche Glaubenswelt einzudringen, werden wir innerhalb der geistigen Geschichte vor allem dem Personleben Jesu Christi selbst und sodann dem geistigen Leben christlicher Persönlichkeiten in der Christenheit uns zuzuwenden haben[1]). Hier wird vor allem ein ἐπιφαίνεσθαι von Gottes heiligem Liebeszweck und seiner heilbringenden erziehenden Gnade aufzusuchen sein.

Setzen wir ein bei dem Ersten, dem persönlichen Leben Jesu Christi, so müssen wir die Frage stellen: inwiefern wird darin Gottes heilige Liebe als eine wirksame Wirklichkeit unserem Herzen und Gewissen kund? Wollen wir dies darlegen, so müssen wir zerlegen; um so mehr ist es nötig, daß wir dabei doch des einheitlichen Eindrucks, den Jesus Christus auf uns macht, uns bewußt bleiben. Jesus Christus, so wie er aus allen Evangelien uns bekannt ist, tritt mit dem Anspruch auf, daß er als Messias

[1]) Wenn ich oben S. 178 erwähnt habe, daß in der christlichen Verkündigung auch die auf Jesum Christum vorbereitende Geschichte als eine von Gott gewirkte bezeugt wird, so werde ich später darauf zurückkommen.

und Gottessohn die Vollmacht habe, den ganzen Ratschluß Gottes mit den Menschen für alle Ewigkeit zur Vollendung zu bringen, daß er in Ausführung dieses göttlichen Ratschlusses, also im Namen seines himmlischen Vaters, die sündigen Menschen durch Wort und Werk zu einem neuen Leben zu rufen habe und daß für sie in dem Für- oder Wider-ihn die ewige Entscheidung liege. Giebt uns sein Leben einen Erweis dafür, daß der Gott und Vater, auf den er sich beruft, Wirklichkeit ist? Soviel jedenfalls zeigen uns die Evangelien, daß für diesen Jesus selbst der Gott, den er als den vergebenden und richtenden himmlischen Vater verkündigte, nicht etwa eine bloße Idee, nicht ein kaltes Theorem war, sondern als allgewaltige Wirklichkeit dastand, wirklicher als diese sichtbare Welt. Und sie zeigen zugleich, daß in der That die innere Gewißheit seines Gottes eine wirksame Kraft in seinem Innern wie in seinem Thun und Leiden geworden ist: die heilige Liebe seines himmlischen Vaters zu den sündigen Menschen, die ihm innerlich klar und gewiß war, hat sein ganzes Leben selbst zu einem Messiasdienst heiliger Liebe gestaltet, und sie hat sich als eine ihn über die Welt emporhebende Macht erwiesen, stärker als der Augenschein der Wahrnehmungswelt, stärker als die natürlichen Triebe, stärker als die Macht des Zeitgeistes und der öffentlichen Meinung, als äußere Zwangsmittel der Menschen und als die Naturgewalt von Leiden und Tod. — Gegenüber diesem persönlichen Leben Jesu Christi sind wir darum vor die Vertrauensfrage gestellt: wollen und können wir behaupten, daß der für Jesum Christum innerlich gewisse Gott, in dem er die Norm seines Heilandslebens und die Kraft seiner Weltüberwindung fand, doch nur ein Gebilde schwärmerischer Gedanken und edler Gefühle war, oder daß er darin nur von den Vorurteilen seiner Zeit mitbestimmt wurde? Dies zu versuchen, ist uns schwer gemacht, und zwar nicht in erster Linie durch psychologische oder historische oder etwa auch metaphysische Erwägungen, sondern vor allem durch unser Gewissen. Denn nicht darauf ganz im Allgemeinen fällt das Gewicht, daß der Gott, an den er glaubte, in ihm kräftig gewesen ist, sondern daß er sich kräftig erwiesen hat zur Gestaltung gerade dieses Lebens, das wir als ein

unbedingt wertvolles innerlich anerkennen müssen. Und diese uns abgenötigte Anerkennung bezieht sich wieder nicht bloß darauf, daß er der Größte und Beste ist, von dem wir wissen, sondern daß er mit seinem besonderen Anspruch und Angebot als Sünderheiland ein Recht auch an uns hat. Solange wir uns aber im Bewußtsein unserer Schuld vor ihm gedemütigt fühlen, können wir uns nicht zugleich in meisterndem Urteil über ihn stellen und das, was sein innerstes Wesen ausmachte, als Wahn abthun. Sondern bei jener Vertrauensfrage wird uns in unserem Gewissen das Zeugnis abgedrungen, daß der Gott und Vater, bei dem Jesus in betendem Aufschauen die innere Klarheit über seine Sohnes- und Messiasstellung und die Ueberwindungskraft gegenüber von Sünde und Welt gefunden, sich eben darin als wirksame Wirklichkeit erzeigt hat. Zwar widerstrebt uns dieses Gewissenszeugnis innerlich insofern, als die Wirklichkeit Gottes für uns, die wir Jesu so wenig gleichen, etwas Erschreckendes hat; aber auf der andern Seite zieht uns doch Jesu Heilandsliebe, die er aus der Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater schöpfte, zu dem Vertrauen, daß sich Gott als heilige Liebe in ihm wirksam und wirklich erweist.

Diese Wirkung Gottes entfaltet sich nun aber fürs Zweite in der Christenheit mit ihren christlichen Persönlichkeiten. Gott erweist sich uns als wirksame Wirklichkeit nicht nur in Jesu Christo selbst, sondern durch ihn auch in vielen Menschenherzen. Es wäre eine nicht nur ungeschichtliche, sondern auch unkräftige Betrachtungsweise, wenn wir das persönliche Leben Jesu nur in sich selbst, isoliert von seinen Wirkungen, auffassen wollten. Zur Person selbst gehört ihre Wirkungskraft auf das persönliche Leben anderer. Diese Wirkungskraft aber ist nicht nur in der nächsten Umgebung Jesu Christi, sondern durch die ganze Geschichte der Christenheit hindurch zu erkennen; wenn sie sich dort in ihrer Ursprünglichkeit darstellt, so entfaltet sie sich doch erst in dem weiteren Verlauf, ob auch in Wechselwirkung mit mancherlei anderen Geistesmächten, in ihrem vollen Reichtum. In den gewaltigen Persönlichkeiten der Christenheit, in einem Paulus, Augustinus, Luther, treten die Wirkungen Jesu Christi in der

Fülle ihrer Kraft und zugleich in besonders mächtigem Ausdruck der inneren Erfahrungen uns entgegen; hinwiederum mögen manche schlichte Christenleute, die uns persönlich nahetreten oder vielleicht schon durch natürliche Bande nahestehen, mit ihrem unvollkommenen, kämpfenden Christenleben und ungelenken Zeugnis uns vielleicht noch inniger zu Herzen reden.

Wollen wir aber die Wirkungen zeichnen, die Jesus Christus von seinen ersten Anhängern an auf alle die, die wirklich an ihn glaubten, ausgeübt hat, so legen wir sie m. E. am naturgemäßesten nach vier Seiten hin auseinander[1]). Vor allem ist wie den Zöllnern und Sündern, so allen an ihn Glaubenden das Gewissen geweckt worden, zunächst in der negativen Richtung, daß sie sich ihrer Argheit bewußt wurden, und zwar sowohl — nach der sittlichen Seite hin — ihrer Verlorenheit an Welt und Sinnlichkeit und ihrer Lieblosigkeit, als auch — nach der religiösen Seite — ihres Un- oder Kleinglaubens und Undanks gegenüber von Gott. Aber in diesem Selbstgericht ist zugleich das positive Bewußtsein gegeben, daß allein in Jesu Verhalten zu seinem Vater, zu den Menschen, zur Welt das liegt, was den unbedingten Wert auch unseres Lebens ausmachen könnte. — Die so geweckten Gewissen sind aber, wenn sie über ihre Schuld und die unerreichbare Höhe des neuerkannten Lebensziels verzagen wollten, durch eben denselben Jesus Christus getröstet und aufgerichtet worden: schon bei den Zöllnern und Sündern hat er durch seine Liebe, die gerade das Verlorne und Verstoßene suchte, dem Vertrauen zum Durchbruch geholfen, daß auch sie in aller ihrer Verworfenheit doch noch nicht für die göttliche Liebe, die er selbst ihnen verheißt und bringt, verloren seien. Und der Jesus, der die Sünder annimmt und der für Gottlose gestorben ist, hat auch seitdem einer ungezählten Schar von Jüngern das Vertrauen geweckt, daß auch sie trotz der Sündenschuld, deren ganze Größe sie erst durch ihn erkannten, doch von der Gemeinschaft mit ihm und seinem himmlischen Vater nicht ausgeschlossen seien. — Weit entfernt jedoch,

---

[1]) In ähnlicher Weise habe ich die Wirkungen Jesu Christi schon früher darzulegen versucht in dieser Zeitschr. I (1891), S. 316 ff.

durch seine Gewissenströstung einem sittlichen Leichtsinn Vorschub zu leisten, hat Jesus allen, die sich ihm wirklich hingaben, einem Zacchäus wie einem Paulus und den seither an ihn Glaubenden nicht nur jenes Selbstgericht aufgeregt, sondern auch den Willensantrieb und die Kraft zu einem neuen Leben vor Gott und den Menschen gegeben, zu einem Leben in Reinheit und in Gottes- und Nächstenliebe. Vor allem ist das Letztere in der Geschichte offenkundig: es ist ein Strom der Liebe von diesem Jesus Christus mit seiner Liebe bis in den Tod ausgegangen. — Und endlich hat Jesus den an ihn Glaubenden etwas von der Kraft zur Leidens- und Todesüberwindung mitgeteilt, die in ihm lebte. Aus seiner Quelle stammt alles großartige christliche Heldentum, wie es sich etwa in Röm. 8 ausspricht, aber ebenso die stille Leidensgeduld und Hoffnungsfreudigkeit des einfachsten Christen.

Es ist nun sicherlich nicht zu bestreiten, daß der Glaube derer, die solche Wirkungen erfuhren, Jesum nicht etwa bloß als die geschichtliche Persönlichkeit der Vergangenheit, sondern als den gegenwärtigen lebendigen und erhöhten Herrn umfing und gewiß war, Leben aus der Fülle seines himmlischen Lebens zu schöpfen. Aber der erhöhte Herr ist nach dem Inhalt seines persönlichen Wesens kein anderer als der gekreuzigte Sünderheiland und nur in dessen Gestalt uns bekannt. Und die Wirkungen, welche die Glaubenden von dem lebendigen Herrn erfahren, sind in ihrer Art und ihrem Inhalt dieselben wie diejenigen, welche schon während seines irdischen Lebens auf Zöllner und Sünder ausgegangen sind. Sie bestehen alle darin, daß etwas von dem heiligen Gottesleben, das in seiner Person lebte, auch in ihnen, den Sündern, wirksam wird, sei's richtend oder tröstend, heiligend oder über die Welt erhebend. Daher dürfen wir auch im Begriff des Geistes beides, das persönliche Leben Jesu Christi selbst und das von ihm ausgehende neue Leben in christlichen Persönlichkeiten, zusammenfassen. Der Geist Jesu Christi ist uns sowohl die beherrschende Richtung seines eigenen inneren Wesens als die von ihm ausgehende wirksame Macht zur Gestaltung des inneren Lebens anderer[1]).

[1]) Inwiefern dieser Begriff des Geistes Jesu Christi mir auch im

Beides, Jesu persönliches Geistesleben und sein Geisteswirken, in der Christenheit gehört notwendig zusammen, wenn wir Gottes Erweisung in der Menschengeschichte, die unserem Glauben sich darbietet, hervorheben wollen. Einerseits mag das Leben christlicher Persönlichkeiten, die uns persönlich berühren oder aus der Geschichte uns bekannt sind, wohl seinen Eindruck auf unser Gewissen machen, aber es steht doch so lange als etwas Vereinzeltes und Unvollkommenes da, als wir es nicht im Zusammenhang mit der einen reichen und reinen Quelle sehen, aus der es stammt und sich beständig erneuert. Erst wenn wir auf die Quelle Jesum Christum zurückgehen, auf die uns alles wahre Christenleben selbst unmittelbar zurückweist, schauen wir in den vielen einzelnen und unvollkommenen Christen die einheitliche und göttliche Geistesmacht Jesu Christi, die in das geschichtliche Leben der Menschheit eingreift, richtend, der Sünde widerstreitend, heilbringend, erziehend, auch für uns wirkungskräftig[1]). — Andererseits enthüllt sich uns die Fülle des von Sünde und Welt erlösenden Lebens in Jesu Christo erst dadurch völlig, daß wir sehen, wie die glaubenden Christen daraus Gnade um Gnade genommen haben. Und das Geisteswerk in der Christenheit ist zugleich eine Gewähr dafür, daß Jesus nicht zu Schanden geworden ist, wenn er wider den Augenschein, auch angesichts des Todes, an Gottes guten gnädigen Willen glaubte und wenn er in der Liebe treu blieb, auch wo Liebe verloren schien. Sein Heilandswerk hat dennoch, wie dies nun auch vermittelt war, über den Widerstand der feindlichen Welt gesiegt. — So sind wir nun abermals gegenüber allen jenen glaubenden Christen vor die Vertrauensfrage gestellt, ob wir ihr Glauben und Erfahren als Täuschung zurückweisen oder ob wir in dem,

N. Test. seine Anknüpfungspunkte zu haben scheint, kann ich hier nicht ausführen. Wie er auch im katechetischen Unterricht verwertbar ist, habe ich in dieser Zeitschrift VI (1896) S. 17 ff. zu zeigen versucht.

[1]) W. Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott [3]S. 49: „Solche Menschen, die uns in ihrem Ernst und ihrer Freundlichkeit das in ihnen verborgene Leben aus Gott spüren lassen, sind Bruchstücke der Offenbarung. Die ganze uns in unserer geschichtlichen Stellung bestimmte Offenbarung haben wir erst dann, wenn wir sehen, daß hinter ihnen als ihr Lebensspender und ihr Herr die Person Jesu steht."

was ihnen zum kämpfenden Ueberwinden von Schuld und Sünde, Leiden und Tod Kraft gab, eine erlösende, überweltliche Macht, eine Erweisung der wirksamen Wirklichkeit Gottes anerkennen wollen. Im Grunde aber sind wir auch hier wieder *Jesu Christo selbst* mit dieser Frage gegenübergestellt, nämlich dem Geiste, der in ihm selbst lebt und von ihm aus in die menschliche Geschichte hineinwirkt: wollen wir ihm als einem erlösenden, göttlichen uns beugen und vertrauend hingeben, oder ihn nur als einen edel menschlichen achten, oder ihn als einen schwärmerischen lästern? wollen und können wir angesichts der Gemeinde, die dankend um den Gekreuzigten sich schart, und ihres Geisteslebens uns dem Eindruck verschließen, daß dieser Ausgang seines Kreuzigungsweges nicht Zufall, nicht blinde Notwendigkeit, nicht Evolution einer unpersönlichen Weltvernunft ist, sondern daß der himmlische Vater, in dessen Kraft er sein Werk hinausführte, ihm in der That den Sieg gegeben und sich als allgewaltige Wirklichkeit erwiesen hat?

So ist die Person Jesu Christi selbst in ihrem Geistesleben und Geisteswirken die uns Menschen und Sündern am nächsten tretende und für uns eindringlichste Erweisung Gottes, von der es in konzentrierter Weise gilt: ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις παιδεύουσα ἡμᾶς. Diese uns verkündigte Erscheinung einer erziehenden Gnade in Jesu Person und Geisteswirken fordert nicht nur das Vertrauen, daß hier wirklich Gott mit uns handelt, sondern sie *lockt* es selbst bei uns *hervor*, wenn Gottes Stunde für uns gekommen ist. Sie weckt alsdann zunächst den *unwillkürlichen Eindruck* von Jesu Christi Höhe über uns und von seiner Vertrauenswürdigkeit im Gewissen; diesem Eindruck aber sollen wir nun selbst in *freiem* persönlichem *Glauben*, im Vertrauen von Person zu Person, von Geist zu Geist Folge geben. Erst auf Grund dieser Vertrauenshingabe können wir dann auch im *eigenen Innern* etwas davon *erfahren*, daß Jesu Christi Geisteswirken in Wahrheit eine auch uns von Welt und Sünde erlösende, d. h. aber, eine göttliche Macht ist; und so kann aus dem Glauben an Jesum Christum eine wenigstens beginnende Erfahrungsgewißheit von Gottes wirksamer Wirklichkeit hervorgehen.

So viel zur Entwicklung der These, daß der „geschichtliche Christus" die für den Glauben grundlegende Offenbarung Gottes sei. Sie bedeutet, daß Jesu Persönlichkeit und Geistesmacht, wie sie im geschichtlichen Leben der Menschheit auch uns berührt, das Vertrauen tragen und weiterhin die Erfahrungsgewißheit begründen kann und soll, Gottes heilbringende, erziehende Liebe sei eine auch für uns wirkungskräftige Wirklichkeit. — Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Einwänden, die in der theologischen Diskussion dagegen laut geworden sind, mag zur weiteren Begründung und zur Klärung unserer These dienen. In drei Gruppen lassen sich diese Einwände ordnen: sie werden teils im Namen der Geschichtsforschung, teils vom Standpunkte der Dogmatik, und zwar einerseits der liberalen und andererseits der positiven, erhoben.

III.

Den Widerspruch, der im Namen der Geschichtswissenschaft eingelegt wird, können wir freilich hier, in unserm dogmatischen Zusammenhang, nicht eingehend historisch prüfen; aber wir müssen ihn doch insoweit berühren, als er eine dogmatische Entscheidung fordert.

Wir kennen vor allem jene kalte, skeptische Widerrede, unsere geschichtliche Kenntnis von Jesu Christo sei viel zu dürftig und unsicher, als daß der Glaube mit Recht darauf fußen könnte. Sie tönt uns schon aus der Schlußbetrachtung von Strauß „Leben Jesu für das deutsche Volk" entgegen, wornach „wir über wenige große Männer der Geschichte so ungenügend wie über Jesus unterrichtet sind" (S. 621); und sie ist auch heute nicht verstummt. Wollten wir die historischen Gegengründe hervorholen, so bleibt unter ihnen der mächtigste die Thatsache der an ihn glaubenden Gemeinde: sie zeigt uns mit ihrem Geistesleben die Geistesmacht, die wirklich von ihm ausging und nur von einer Persönlichkeit ausgehen konnte, wie sie die Evangelien schildern. Aber auch die Leben-Jesu-Forschung ist doch darin nicht unfruchtbar gewesen, daß sie gerade diejenigen Seiten an der Person Jesu, die für unseren Glauben die wichtigsten sind, sein Heilandsleben und -wirken, im Feuer der Kritik als die gesichert-

sten erwiesen hat. Richtiger als jenes Strauß'sche Urteil ist daher wohl der Satz Rud. Euckens: „In seiner Innerlichkeit ist Jesus uns besser bekannt als irgend ein Held der Weltgeschichte" [1]). — Aber freilich die persönliche Gewißheit, daß das Heilandsleben und -wirken Jesu Christi sich nicht in ein ideales Gebilde hochfliegender menschlicher Dichtung auflöst, liegt nicht auf der Bahn historischer Wahrscheinlichkeitsbeweise. Nur wer sich gegenüber der Person Jesu, so wie sie in den Evangelien ihre Ansprüche an uns erhebt und ihre Hilfe uns anbietet, auf die Lebensfrage einläßt, ob er seinen Forderungen innerlich Recht geben müsse und ob er seiner Hilfe im Innersten bedürfe, kann darin inne werden, daß er es mit einer lebendigen Person zu thun hat, die uns zu Herzen redet. Noch mehr, wer sich ein Herz zu Jesu faßt und nun bei ihm wirklich auch nur etwas von Erlösung aus Schuld und Welt erfährt, für den wird es zu einer in sich selbst sicheren Erfahrungsgewißheit, daß diese Person, welche Gotteskraft in sich schließt, sie nicht von menschlicher Dichtkunst zu Lehen trägt, sondern daß erst sie selbst auch den Zeugnissen glaubender Jünger Lebenskraft mitgeteilt hat [2]).

Der andere, vielgehörte Einwand, der im Namen der Geschichtswissenschaft ausgesprochen wird, lautet: als ein Glied der geschichtlichen Entwicklung sei auch Jesus Christus durchaus geschichtlich bedingt; er könne daher nur relative, keine absolute Bedeutung in Anspruch nehmen. Nun werden wir zwar gewiß nicht bestreiten, daß sich Jesus in seinem Vorstellungsbild von der Welt und in den daher entlehnten Veranschaulichungs- und Ausdrucksmitteln für die Wahrheit des Evangeliums auf dem Boden seiner Zeit und seines Volkes bewegte und daß auch die Art seines äußeren Auftretens in diesem Zusammenhang steht. Deutlich genug zeugen davon die synoptischen Evangelien, und auch der

---

[1]) Die Lebensanschauungen der großen Denker, 2. Aufl., Leipz. 1896, S. 165. Vgl. auch A. Harnack, Das Christentum uud die Geschichte, Leipz. 1896, S. 15 ff.

[2]) Vgl. meine Broschüre: „Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens" (Heft der christl. Welt Nr. 11). Leipz. 1893.

Glaube selbst hat ein lebhaftes Interesse an dem vollen Ernst des Wortes: ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι (Hebr. 2 17). — Aber mit diesem Zugeständnis ist die Ueberzeugung, daß der vollendete heilige Gottesgeist in diesem geschichtlich bestimmten Personleben wohnte und daß seinem Wort und Werk ewige Wirkungskraft zukommt, noch nicht abgethan. Denn der Relativismus, der schon aus der Stellung Jesu an einem bestimmten Ort der Geschichte die nur beschränkte Bedeutung seiner Person erschließen möchte, ist nicht ein Ergebnis der Geschichtsforschung, sondern selbst eine Annahme dogmatischer Art. Er stammt entweder aus den Systemen des ästhetischen Pantheismus, nach denen nur im Ganzen der Welt und Geschichte die Gottheit sich offenbart oder „die Idee" ihre Fülle entfaltet, alles Einzelleben dagegen, auch das persönliche, den Charakter des Endlich-beschränkten an sich trägt; oder er fließt aus einer naturalistischen Entwicklungstheorie, die unter Berufung auf die Naturwissenschaft und Soziologie jede Persönlichkeit zum Produkt äußerer Verhältnisse und zum bloßen Durchgangspunkt naturnotwendiger Wirkungen herabsetzen will. Aber diese evolutionistischen Anschauungen werden der ursprünglichen Tiefe und schöpferischen Kraft der großen Persönlichkeiten in der Geschichte nicht gerecht[1]). Und wenn einmal diese anerkannt wird, so kann auch insbesondere für das religiöse Gebiet von seiten der Wissenschaft wenigstens die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß ein vollendetes Leben in Gott und eine vollendete Einsicht in Gottes Wesen den Inhalt einer geschichtlich bedingten Persönlichkeit ausmachen könne. Handelt es sich doch bei dieser Einsicht nicht um ein diskursives Erkennen, das allerdings seiner Art nach nur in der allmählich fortschreitenden Arbeit von Generationen sich vollenden kann, sondern um ein intuitives Erfassen von Gottes Sinn und Willen; und ist doch dieses wohl vereinbar damit, daß die Vorstellungsformen und Ausdrucksmittel für das innerlich Erschaute den Einfluß der Zeit aufweisen. — Und auch das Bedenken ist unbegründet, daß mit dem

[1]) Vgl. dazu den oben genannten Vortrag von Harnack S. 7 ff. und E. Tröltsch, Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen, in dieser Zeitschrift IV (1894) S. 198 ff.

Eintritt des Vollkommenen in einer Person alle weitere Entwicklung abgeschnitten wäre. Denn es eröffnet sich auch dann noch eine unendliche Aufgabe und Aussicht für die *religiöse* wie für die *sittliche Erkenntnis* der Christenheit. So wie der einzelne Christ den Reichtum der uns erschlossenen Wahrheit, daß Gott unser himmlischer Vater sei, erst in den immer neuen Bedürfnissen, Nöten und Führungen seines Lebens zu fassen vermag, so kann und soll auch die Christenheit den in seiner Tiefe geoffenbarten Ratschluß Gottes immer klarer, umfassender und reiner verstehen lernen, in einer fortschreitenden Erkenntnisarbeit, die im Zusammenhang mit dem kirchlichen *Leben* und in Auseinandersetzung mit der weltlichen *Wissenschaft* und ihrem Bild von Naturzusammenhang und Geschichte sich vollzieht. Und wie der einzelne Christ aus dem sittlichen Gebot Christi erst allmählich, in den wachsenden Aufgaben seines Berufs, seine selbständigen Pflichtgrundsätze für sein Leben sich bilden muß, so kann und soll auch die Christenheit erst in ihrem geschichtlichen Werden die Fülle von ethischen Arbeitszielen erkennen, die in Jesu Christi Offenbarung des heiligen Gotteswillens, vor allem in dem vollkommenen Gebot der Liebe, beschlossen sind. Und wenn wir neben der religiösen und sittlichen *Erkenntnis* vollends die *Verwirklichung* von christlichem Glauben und Lieben im menschlichen Leben in Betracht ziehen, so thut sich vor uns eine unendliche Weite der Entwicklung auf, da immer neue Individualitäten, neue Völker, neue gesellschaftliche Verhältnisse sich als Material der christlichen Gestaltung darbieten.

Wenn aber kein Grund vorliegt, im Namen der Geschichtswissenschaft und ihrer Entwicklungsidee die *Möglichkeit* einer vollendeten Gottesoffenbarung in einer geschichtlichen Person zu leugnen, so kann freilich die Geschichtsforschung andererseits auch nicht dazu gelangen, sie als *wirklich* zu behaupten und zu beweisen. Nur im persönlichen *Glauben* können wir feststellen, daß in Jesu Christo wirklich die ewige Wahrheit und erlösende göttliche Geistesmacht in unsere menschliche Geschichte eingetreten ist; und erst auf der Grundlage dieses Glaubens erwächst auch die wissenschaftlich erweiterte Reflexion darüber, warum wir im Ver-

gleich mit der Wahrheitserkenntnis und Wirksamkeit anderer Religionen die in Jesu Christo erschienene Gotteswahrheit und Gotteskraft für die vollkommene und warum wir sie für eine nie zu überbietende erklären.

IV.

In der Abwehr der bisher berührten Einwände gegen unsere These müssen alle Richtungen der Theologie zusammengehen; handelt es sich doch um die Lebensfrage des Christentums selbst. Aber gegen die spezielle Ausprägung der These, dagegen nämlich, daß die für den Glauben grundlegende Offenbarung auf den „geschichtlichen" Jesus Christus konzentriert wird, erhebt sich innerhalb der Theologie selbst Widerspruch, von „liberaler" und „positiver" Seite. Ich stelle die Einwände der letzteren voran, weil wir besonders in Auseinandersetzung mit ihnen unsere These genauer zu bestimmen Gelegenheit finden werden.

Martin Kähler hat in der Brochüre „Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus", Leipzig 1892, in seiner eindrucksvollen, nicht nur anregenden, sondern innerlich anfassenden Weise ausgeführt, es sei ein vergebliches Unternehmen, hinter dem apostolischen Zeugnis von Christo mit historischen Mitteln den wirklichen Jesus Christus, so wie er leibte und lebte, hervorholen und diesen zur Grundlage des Glaubens machen zu wollen. Es fehle dazu an historischen Quellen von hinreichender Zuverlässigkeit; und so trete bei dem Versuch, den echten historischen Jesus Christus zu schildern, stets die Einbildungskraft des Forschers ergänzend ein. Viele haben in dieser Darlegung einen siegreichen Angriff gegen die Position derer erblickt, die mit Herrmann in dem geschichtlichen Christus die Grundlage des Glaubens finden. Doch Kähler selbst hat keineswegs ausgesprochen, daß er damit Herrmann und seine Gesinnungsgenossen treffen wolle; er tritt ihnen nicht mit dem Vorwurf entgegen, daß sie unter ihrem „geschichtlichen Christus" die mit historischen Mitteln herausgegrabene ursprüngliche Erscheinung Jesu verstehen und an diese den Glauben weisen. Und noch deutlicher hat Kähler in der 2. Auflage (Leipzig 1896) ausgesprochen, daß er in diesem Punkt sich nicht im Widerstreit mit Herrmann finde (S. 155). Eher

scheint H. Cremer („Warum können wir das apost. Glaubensbekenntnis nicht aufgeben?" 2. Streitschrift zum Kampf um das Apostolikum, Berlin 1893) jenen Vorwurf zu erheben, wenn er in der Auseinandersetzung mit Herrmann von dem „Christus der Schule" redet, „dem hinter der apostolischen Verkündigung gesuchten und nunmehr wieder entdeckten Christus" (S. 42), von dem Christusbild, zu dessen Ausscheidung „die synoptische und johanneische Frage Anlaß und Mittel bietet"[1]). — Aber in der That ist dieser Vorwurf gegen uns unzutreffend. Mir wäre die Thesis von dem „geschichtlichen" Jesus Christus als der grundlegenden Gottesoffenbarung völlig unannehmbar, wenn sie besagen wollte, daß erst die destillierende Arbeit der Geschichtsforschung mit ihrer Quellenscheidung und Vergleichung der Parallelberichte dem Glauben seine tragende Grundlage geben sollte. Zwar ziehe ich für die Leben-Jesu-Forschung die Grenzen der berechtigten Aufgaben weiter als Kähler, und ich schätze ihren Wert auch für den Glauben beträchtlich höher als er: sie kann den Glauben vorbereiten helfen und ihm Hindernisse aus dem Weg räumen, sie kann ihn bereichern, indem sie das dem Glauben unmittelbar gewisse Bild Jesu Christi noch deutlicher, lebensvoller, genauer ausführt, sie kann ihn zwingen, falsche Grundlagen dahinten zu lassen[2]). Aber in der Ansicht, daß der Glaube nicht in einem erst durch kritische Forschung herausgearbeiteten und vergewisserten historischen Jesus seine Grundlage finden könne, weiß ich mich in voller Uebereinstimmung mit Kähler[3]). Denn in jenem Fall müßte der Glaube auf eine Einigung der Forscher über die sicheren Ergebnisse all-

---

[1]) Vgl. H. Cremer, Glaube, Schrift und heilige Geschichte, Gütersl. 1896, S. 89: Die Anschauung, daß der Eindruck des Lebensbildes Christi den Glauben hervorgebracht habe, ist „eine Hypothese, die der gewaltsamsten kritischen Operationen bedarf, um ihr Christusbild zu gewinnen, von dem sie behauptet, daß es als das wirkliche vor allen Mißverständnissen und Verkehrungen liege".

[2]) Dies genauer in meiner Broschüre: „Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens" (Heft der christl. Welt Nr. 11). Leipzig 1893.

[3]) Vgl. hierzu auch Jul. Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung. Berlin 1893. S. 103 f.

zulange warten; ja überhaupt käme er nie über die Wahrscheinlichkeitsbegründung hinaus zu voller Ueberzeugung. Und wo bliebe das Vorrecht der νήπιοι, das Jesus ausspricht? — Es mag hienach auch zugestanden sein, daß der Ausdruck „der geschichtliche Christus" nicht unmißverständlich ist! Wenn er unsern Glauben an die uns verständliche irdische Erscheinung Jesu Christi, wie sie uns aus den Evangelien bekannt ist, und an das Geisteswirken Jesu Christi, wie es in seiner irdischen Gemeinde zu Tage tritt, weisen will, würde er dann nicht besser ersetzt durch die Bezeichnung „der irdische Jesus Christus" oder noch genauer „Jesu Sein und Wirken auf Erden" oder etwa auch „Jesus Christus im Fleisch"? Aber wir verbinden nun einmal mit dem Ausdruck „Geschichte" und „geschichtlich" einen lebensvolleren Begriff als mit „Erde" und „irdisch". Jene ersteren Worte erinnern mehr als „Erde" und „irdisch" an den lebendigen Entwicklungszusammenhang der menschlichen Gemeinschaft, als dessen Glied Jesus Christus uns nahesteht und in dem sein Geist fortwirkt. Und bei dem Ausdruck „Jesus im Fleisch" wäre es undeutlich, daß gerade das Geistesleben in ihm und die Würde, die er schon während seines Erdenwandels hat[1]), für den Glauben grundlegend ist. — Ueberhaupt aber wäre die Hoffnung eitel, durch ein kurzes Schlagwort alle Mißverständnisse auszuschließen. — Darum, ob dieser oder jener Terminus, der Sinn, den wir damit verbinden, ist: die Heilandsperson Jesu in ihrem geistigen Sein und gesamten Wirken innerhalb des menschlich-geschichtlichen Lebens, wie sie schon in den Evangelien erkennbar ist und auch in aller weiteren richtigen Evangeliumsverkündigung erkennbar werden muß, sei der Halt unseres Glaubens. Mit Recht sagt dabei Kähler, daß schon die Evangelien von dem persönlichen Sein und ersten Wirken Jesu nicht vollständigen geschichtlichen Bericht geben, sondern nur ein „Charakterbild" entwerfen. Gerade diese Bezeichnung, die Kähler von Schenkel aufnimmt, die aber auch J. T. Beck gern gebraucht hat (Vorlesungen über christl. Glaubenslehre. Gütersloh 1886, I S. 414, 419), kann

[1]) Vgl. F. Kattenbusch, Theol. Lit.-Ztg 1894, S. 168.

verdeutlichen, was nach unserer Ansicht Herz und Gewissen ergreifen und dem Glauben seine Grundlage geben soll.

Aber die Streitverhandlung mit der „positiven" Richtung ist damit noch nicht erledigt. Schon früher hatte Luthardt (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886, S. 632 ff.) ausgeführt, daß das Bild Christi an sich selbst unverständlich sei, wenn es uns nicht durch die Belehrung über Christi ewiges Wesen gedeutet werde: Gott hat allerdings in Jesu Christo sein Heil in die Welt und ihre Geschichte hereingewirkt; aber „dies muß mir zugleich gedeutet werden: was ist das? wer ist das? was ist das für ein Mann, der uns zum Heil geschenkt sein soll? Es ist des Vaters einig Kind, das man in der Krippen findt . . . Das gehört doch mit zum Inhalt des Glaubens; sonst weiß ja der Glaube gar nicht, was er glaubt". Hat Luthardt Verwahrung dagegen eingelegt, daß man das Bild der irdischen Erscheinung und Wirkung Jesu Christi von dem kirchlichen Zeugnis über ihn trenne, so wenden sich Kähler und Cremer dagegen, daß man aus der apostolischen oder biblischen Gesamtverkündigung von Christo ein Stück als das glaubenbegründende heraushebe. Kähler hat schon in der ersten Auflage der S. 191 genannten Schrift ausgeführt, daß im N. T. der Bericht von Jesus Christus und die bekennende Verkündigung von seinem Heilswerke und seinem Heilandsworte ungeschieden und unscheidbar in einander gewoben seien und daß eben dieser ganze „biblische Christus", der „erhöhte Gekreuzigte" der apostolischen Verkündigung, uns den Glauben abgewinne. Und ebenso hat er in der zweiten Auflage in der besonderen Auseinandersetzung mit Herrmann den ganzen Christus der Bibel in seiner unauflöslichen Einheit als den Grund des Glaubens zu erweisen gesucht. Aehnliches hat Cremer wiederholt (in der oben S. 192 im Text genannten Schrift): Die Apostel haben „nicht das innere Leben Jesu, sondern den Gekreuzigten gepredigt, ‚der gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift und der begraben und auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift' und der ‚erhöht durch die Rechte Gottes ausgegossen hat

dies, das ihr sehet und höret‘. Es ist der auferstandene lebendige Christus, der vor uns steht in der Gegenwart Gottes und des heiligen Geistes, der tot war und lebet und die Schlüssel der Hölle und des Todes hat, in dem ‚uns Gott ergreift‘“ (S. 44f.).

Dies also ist die Antithese. Einerseits wird behauptet: innerhalb der apostolischen Verkündigung ist Jesus in seiner menschlichen Heilandsperson und seiner Geisteswirksamkeit unter den Menschen die überführende Erweisung von der Wirklichkeit Gottes und der ewigen Welt, und darum das Fundament, auf das aller weitere Glaube sich aufbauen muß. Auf der anderen Seite wird ausgesprochen: der ganze Christus der apostolischen Verkündigung, wie er — dies darf man besonders in Cremers Sinn gewiß hinzufügen — in den Aussagen des apostolischen Symbolum uns vor Augen gestellt wird, der Gottessohn, vom heiligen Geist empfangen, von der Jungfrau geboren, gekreuzigt, gestorben, begraben, auferstanden, gen Himmel gefahren, zur Rechten Gottes erhöht, zukünftig als Richter, ist als ungeteilte und unteilbare Einheit die unumstößliche Glaubensgrundlage für uns. — In dieser Antithese handelt es sich also, wie Herrmann in dieser Zeitschr. II (1892) S. 248 es klar formuliert hat, jedenfalls zunächst nicht um die Frage, ob dies alles zum Inhalt des Glaubens gehört, dessen der Christ schließlich gewiß werden soll, sondern ob dies alles in gleicher Weise Gewißheitsgrund des Glaubens ist.

Um in dieser Streitfrage unsere Stellung zu gewinnen, müssen wir zuerst (vgl. Herrmann, l. c. S. 247ff.) einen Punkt der Zusammenstimmung hervorheben: wenn wir auf das Werden unseres Glaubens sehen, so ist es gewiß nicht bloß der nackte Bericht von Jesu Leben, der uns auf ihn aufmerksam macht und zu ihm hinzieht, sondern es sind ganz wesentlich auch die freudigen vollen Zeugnisse der Glaubenden von dem, was sie bei Jesu Christo gefunden haben, daß er ihnen zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geworden sei und daß er lebe und auch jetzt noch mit seinem Geist und Gaben bei uns sei. Das gilt besonders auch von der Schrift; in ihr sind es nicht nur die Erzählungen von Jesu Christo, sondern gewiß auch die Bekennt-

nisse etwa eines Paulus zu dem lebendigen und in ihm lebenden Christus, die uns an's Herz greifen; und bekennender Glaube der Evangelisten spricht auch in jenen Erzählungen zu uns. Ebenso aber war auch in dem Zeugnis unserer christlichen Eltern, Lehrer, Seelsorger, das zuerst Glauben in uns weckte, nicht etwa sorgsam die Ueberlieferung von Jesu irdischem Bild und der Hinweis auf den Heiland im Himmel auseinandergehalten: sie zeigten uns Jesu Erdenwandel im Lichte himmlischer Herrlichkeit und stellten hinwiederum in den Mittelpunkt der Himmelswelt, in die sie uns einführen wollten, die schlichte menschliche Gestalt des Kinderfreunds und Sünderheilands. — Dieses Ineinander von Erzählung und bekennendem Zeugnis folgt aus der Art des Christentums. In ihm soll der erlösende Geist Jesu Christi durchs Evangelium weitergetragen werden. Das Organ dafür aber ist eine Christenheit, die selbst unter dem Einfluß des Geistes Jesu Christi entstanden ist und lebt. Dieser Geist treibt dazu, Jesum einen Herrn zu heißen. Daher kann auch die Christenheit, wenn sie wirklich eine geistesmächtige Trägerin des Evangeliums ist, dieses nicht als eine unpersönliche res sacra oder wie ein statutarisches Gesetz überliefern, sondern sie muß es innerlich aneignen und so Christum aus dem Glauben heraus verkündigen. — Das allein entspricht auch unserm Bedürfnis. Wir würden an Jesu Person doch achtlos vorübergehen, wenn uns nicht seine Zeugen auf die göttliche δόξα in seinem Angesicht hinwiesen und mit Leben und Bekennen die von ihm ausgehende Erlöserwirkung kund machten (s. oben S. 182 ff.). Und sie machen uns nicht nur aufmerksam auf ihn; sondern an Glauben entzündet sich Glauben. Nicht kann der Einzelne geschichtslos und isoliert seinen Glauben gewinnen, sondern nur unter der erziehenden Wirkung der Gemeinschaft mit ihrem Glauben und Zeugnis. Und vor allem gehört zu diesen geschichtlichen erziehenden Mächten auch das die ganze kirchliche Verkündigung bestimmende biblische Zeugnis. Mit Recht sagt daher Kähler: „Wir bedürfen der apostolischen Heilsverkündigung . . ., um von den besitzenden Brüdern auf die Bahn gewiesen zu werden, auf der man die Schätze heben mag, die zuerst für das Leben, dann auch für das Verständnis durch

Christum und in ihm zu erheben sind" (1. Aufl. S. 36, 2. Aufl. S. 83).

Aber mit gutem Grund fügt er dabei die Worte ein: wir bedürfen der apostolischen Heilsverkündigung „nicht in dem Sinne, daß wir mit einem Opfer des Urteils uns ihren Versicherungen unterwerfen und für diese Leistung erwarten, nun auch zu erleben, was sie aussagt". Ist doch bei jener gottgeordneten Vermittlung unseres Glaubens durch menschliche Gemeinschaft und menschliches Zeugnis die Gefahr, daß wir in falscher Weise davon abhängig werden. Das Ansehen, das die für uns thätigen Vermittler des Evangeliums als Seelsorger, Lehrer, Eltern für uns hatten oder haben, die geheiligte Autorität, in der uns das Zeugnis der Schrift und der Lehre der Kirche gegenübergestellt wird, die Macht einer gemeinschaftlichen Ueberzeugung und die Gewohnheit können uns dazu vermögen, die überlieferten Wahrheiten ohne volles inneres Verständnis und selbständige Gewißheit aufzunehmen. Wie dieses beides trotz jener menschlichen Mittelglieder hervorgerufen und lebendig erhalten werden kann, ist ein Hauptproblem der christlichen Erziehung, und die christliche Glaubenslehre muß für die Lösung, soweit sie aus dem Wesen der christlichen Wahrheit selbst fließt, wenigstens die Anleitung zu geben suchen; sie muß fragen, wie uns das verkündigte Evangelium innerlich verständlich und gewiß werden kann.

So haben denn diese Grundfrage, zu der wir in der Entwicklung der These von dem „geschichtlichen Jesus Christus" sofort geführt wurden (s. oben S. 178), auch Kähler und Cremer energisch in Angriff genommen. Beide haben grundsätzlich jenem unchristlichen Bestreben abgesagt, ein Fürwahrhalten dessen, was die Schrift sagt, oder ein Glauben an Thatsachen, die die Kirche lehrt, als Gesetz aufzuerlegen: das geht schon aus den vorhin angeführten Worten Kählers hervor; und ebenso fühlt Cremer das ganze Gewicht der Frage, wie der Glaube „im innern Leben zu Stande kommt und besteht" (z. B. in der S. 192 im Text genannten Schrift, S. 38/39). Beide wollen offenbar auch von jener feineren Form des Autoritätsglaubens nichts wissen, der sich zwar nicht den Lehren der Schrift oder der Kirche in unevangeli-

schem Entschluß unterwirft, aber sich mit Phantasie und Gefühl in die verkündete Glaubenswelt hineinlebt und nun um des empfundenen Wertes willen sie als wirklich behauptet. Beide wollen auch keineswegs durch wissenschaftliche Untersuchung, weder durch Geschichtsforschung (s. oben S. 191) noch durch Vernunftbeweise, von der Wahrheit dessen, was das Evangelium bezeugt, überführen. Vielmehr dürfen wir uns in zwei Punkten mit ihnen einig wissen: einmal darin, daß „nur auf dem Wege religiös-sittlichen Verhaltens", daher auch nur auf Grund unseres religiös-sittlichen Gewissens, „die Anerkennung der christlichen Verkündigung zustandekommen" kann und soll [1])); sodann darin, daß diese Anerkennung nun aber nicht etwa in religiös-sittlichen Postulaten besteht, zu denen wir uns erheben müßten, sondern in einem Sichhingeben an Jesus Christus. Beide Punkte hängen aufs Engste zusammen: als ein im Gewissen Gebundener, und zwar als Gefangener Jesu Christi soll der Christ in die Glaubenswelt als seine Heimat hineingeführt werden; nicht durch eigenen Kraftaufschwung soll er sie erstürmen oder sich durch menschliche Autorität in sie als ein fremdes Land hineinzwingen oder -locken lassen. — Im wesentlichen bin ich auch damit einverstanden, wie Cremer die von Christo ausgehende Wirkung auf das Gewissen in ihrem Inhalt bestimmt. Sie ist in der That eine wunderbare Einheit von „Gericht und Rettung" zugleich [2]). Nur möchte ich den Begriff „Rettung" in dem oben S. 183f. angedeuteten Sinn entfalten: sie ist nicht bloß der Gewissenstrost der Vergebung, sondern auch Erhebung zu neuem Leben und Befreiung von der Welt, also auf Grund der Vergebung die positive Erziehung zur christlichen Persönlichkeit im Reiche Gottes. Das aber ist sicherlich eine Grundwahrheit: in der Berührung mit dem recht verkündigten Jesus Christus werden wir in's Gewissensgericht geführt [3]), aber eben dadurch, daß er als der Heiland uns entgegen-

---

[1]) Cremer in Zöcklers Handbuch III [3], S. 71. Dogmat. Prinzipienlehre 5, III.

[2]) In „Glaube, Schrift und heilige Geschichte", Gütersloh 1896, S. 99f.

[3]) Nicht verständlich ist mir dabei nur folgende Antithese Cremers:

tritt. Erst jenes ernste Gericht giebt uns das Recht zu der ehrlichen Gewissensüberzeugung oder dem Vertrauen, daß wir es auch bei dem Angebot der Rettung durch Jesum nicht mit einem Gebilde seines edelmütigen oder unseres leichtnehmenden Herzens, sondern mit einer Erweisung des heiligen Gottes zu thun haben.

Soweit die Zusammenstimmung. Nun erst setzt jener Gegensatz ein, den wir oben S. 195 bezeichnet haben. Wir unsererseits fragen nämlich weiter: was ist in dem uns verkündigten Evangelium als der eigentliche Mittel- und Herzpunkt hervorzuheben, an dem jene Wirkung auf unser Gewissen, nämlich der Eindruck von göttlichem Richten und Retten haftet? und was kann und soll uns als Grundlage aller anderen Glaubenserkenntnisse unmittelbar gewiß werden? Auf diese Frage bezieht sich die Antwort: der geschichtliche Jesus, seine Person in ihrem irdischen Geistesleben und Geisteswirken. Und eben gegen diese Frage und Antwort richtet sich der Einwand: das sei falsche Aussonderung eines Stücks aus der Gesamtverkündigung des Evangeliums; der Gewisseneindruck hafte nicht an einem Ausschnitt, sondern an dem Ganzen dieses Evangeliums, an dem ganzen biblischen Christus.

Aber wenn wir einmal von dem objektiven Bestand dieses Evangeliums ausgehen, so stellt es sich doch jedenfalls als eine in sich gegliederte Größe mit einem geistigen Mittelpunkt dar. Wird doch auch von Cremer und Kähler in der kirchlichen wie in der biblischen Verkündigung der „biblische Christus" betont: von diesem Mittelpunkt aus soll auch nach ihnen das ganze biblische Zeugnis verstanden und daran ebenso die kirchliche Lehre in ihrem Sinn verdeutlicht und gemessen werden; dieser ist

---

„Dasjenige sittliche Bewußtsein, mit welchem das Christentum rechnet und welches es in größter Energie bejaht, bezw. erweckt und vertieft, ist das Sünden- und Schuldbewußtsein, nicht aber eine sittliche Idee, welche von der christlichen Verkündigung seis aufgenommen, seis aufgezeigt wird." Wie soll es denn ein Schuldbewußtsein geben ohne die Anerkennung eines unbedingten Soll, eines unverbrüchlichen sittlich-religiösen Ideals? Freilich tritt uns dieses in der christlichen Verkündigung nicht als bloße Idee, sondern als Wirklichkeit entgegen und es prägt sich uns in der Form des Schuldbewußtseins ein. Aber eben in diesem steckt doch die sittliche Idee. Darin giebt Kant durchaus richtige Leitung.

also als das Zentrale zwar nicht herausgelöst, aber hervorgehoben. An dem „biblischen Christus" selbst aber treten doch wieder verschiedene Seiten hervor, seine Präexistenz, seine Geburt von der Jungfrau, sein Leben und Kreuzestod, seine Auferstehung, sein ewiges Leben beim Vater, sein Wirken in der Gemeinde. Und auch diese erscheinen schon in dem biblischen Zeugnis und ebenso in der kirchlichen Verkündigung, nicht einfach als gleichgeordnet, sondern sie treten in ein näheres und weiteres Verhältnis zu dem Zweck, jenen Gewisseneindruck von Gottes Richten und Retten zu begründen. Ist doch in Bezug auf die Stellung des Apostels Paulus zur Jungfraugeburt soviel wenigstens ganz unbestreitbarer Thatbestand, daß sie in seinem Zeugnis, selbst wenn er etwa von ihr überzeugt war, ganz zurücktritt. Aber auch abgesehen von der Frage, ob die verschiedenen Seiten des „biblischen Christus" alle gleich wichtig sind, jedenfalls müssen sie, wenn sie nicht auseinanderfallen sollen, eine sie alle verbindende Einheit haben. Worin aber liegt diese? Doch darin, daß es dieser Jesus mit diesem uns erkennbaren Inhalt seines geistig-persönlichen Lebens ist, von dem alles jenes Heilbringende und Hohe ausgesagt wird. So rückt ganz von selbst der geschichtliche Jesus d. h. der, welcher unserer Geschichte als ihr Glied angehört, in den Mittelpunkt.

Und noch schärfer tritt dies zu Tage, wenn wir von der subjektiven Seite ausgehen, nämlich von der Frage, wie denn uns jene verschiedenen einzelnen Seiten des „biblischen Christus" verständlich und Sache persönlicher Gewißheit werden können. Ich bezweifle nun allerdings nicht, daß der Glaube bei sehr vielen so entsteht, daß sie den biblischen Christus sofort summarisch nach allen den Seiten, in denen er ihnen verkündigt wird, in ihre Ueberzeugung aufnehmen: sie hören das Zeugnis von der ganzen Veranstaltung Gottes zu unserer Seligkeit, von der wunderbaren Menschwerdung des Gottessohnes, von seinem Leben, seinem Leiden und Sterben, seinem Auferstehen, und dadurch werden sie im Gewissen gepackt und zum Vertrauen gezogen, ohne sich Rechenschaft zu geben, an welchem Punkt eigentlich ihr Glaube einsetzt und wie die Gewißheit der anderen Punkte vermittelt ist. Sie leisten dabei nicht etwa nur auf äußere Auto-

rität hin einen gesetzlichen assensus zur Verkündigung, um dann erst die fiducia folgen zu lassen; sondern aus der fiducia heraus, die sich nur nicht in klarer Weise der Vielseitigkeit ihres Gegenstands und ihres eigenen Mittelpunktes bewußt ist, erwächst sofort der assensus zu allem Einzelnen, was ihnen von Jesu Christo verkündigt wird. Bei dieser Stellung fehlt ihnen freilich die selbständige klare Erkenntnis von dem Werte alles dieses Einzelnen und von dem Grund seiner Wahrheit, doch ist wirklich persönlicher Glaube bei ihnen vorhanden. Sie gleichen einem Kinde, das in aufrichtiger vertrauensvoller Anhänglichkeit an sein Elternhaus alles, was ihm dort überliefert oder mitgeteilt wird, in seine Ueberzeugung aufnimmt, ohne sich von dem Recht dieser Ueberzeugung klare Rechenschaft zu geben und ohne das Einzelne selbständig zu prüfen. Aber wie sich das Kind daraus zu der männlichen Selbständigkeit emporarbeitet, bei der doch unter normalen Verhältnissen auch die kindliche Vertrauensstellung fortdauert, und zwar als eine ihrer Gründe und ihres Mittelpunkts klar bewußte, so muß auch der Glaubende, wenn er zu männlicher Selbständigkeit gelangen will, sich der Gründe seiner Gewißheit in Beziehung auf alle einzelnen Punkte gewiß werden. Und die Glaubenslehre muß zeigen, von welchem Punkt aus diese Gewißheit zu gewinnen und der Maßstab für die Prüfung der einzelnen Glaubensüberzeugungen herzunehmen ist. Bei dieser Untersuchung aber ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß in dem gepredigten Christus diejenigen Seiten sich unterscheiden, die der letzte entscheidende Grund des Glaubens sind und sein sollen, und diejenigen Seiten, die erst von dieser Grundlage aus gewonnen werden.

Nehmen wir das Zeugnis von dem Auferstandenen! Wie soll ich es mir innerlich aneignen? und aus welchem Grunde kann ich seiner Wahrheit gewiß sein? Etwa weil die Apostel versichern, sie hätten ihn als den Lebendigen gesehen und erfahren? Das wäre ein Glauben auf fremde Autorität hin, nicht selbständiger evangelischer Glaube an Christum. — Oder weil es die Kirche lehrt? Solcher Glaube wäre vollends unevangelisch und wir können uns nur freuen, wenn aufrichtiger Wahrheitssinn sich

gegen eine derartige Zumutung sträubt. — Oder weil eine wissenschaftliche Untersuchung es wahrscheinlich macht, daß am Ostermorgen sich wunderbare Vorgänge abgespielt haben, die nur aus der Annahme einer wirklichen Auferstehung verständlich werden? Das wäre ein von der Wissenschaft abhängiger Glaube, der zudem niemals einen festeren Boden unter den Füßen hätte, als den der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit[1]). — Oder darum, weil die affektvolle Annahme, Jesus sei auferstanden, so wertvoll, so tröstlich und erhebend ist? Gewiß, wir müssen uns deutlich machen, was wir an diesem Glauben haben und wie er dem höchsten Sehnen unseres Herzens entspricht. Aber wenn wir hierauf die Glaubensgewißheit gründen wollen, so wäre das ein Postulat aus unseres Herzens Bedürfen, also in Wahrheit gar nicht ein πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, nicht Glaubenshingabe an ihn. Und für ein nüchternes Denken wäre zudem dieser Grund recht unsicher, weil jene affektvolle Annahme sich mit schwärmerischer Illusion nur allzunahe zu berühren scheint. — Oder soll ich mich der Wahrheit der Auferstehungsbotschaft durch die Erwägung versichern, daß ohne Auferstehung das Erlösungswerk Jesu Christi für uns vergeblich wäre. Diese Erwägung droht entweder wieder auf ein Postulat hinauszulaufen; oder wenn sie dies vermeidet und statt dessen von der Erlösung als einer wirklich geschehenen oder erfahrenen ausgeht, so hat sie den Charakter eines logischen Schlusses auf die notwendigen Voraussetzungen und Bedingungen der Erlösung. Aber ein solcher Schluß kann, ganz abgesehen von der Frage seiner Zulässigkeit und Sicherheit, nicht zur Grundlage des Glaubens, sondern höchstens zu seiner nachträglichen Rechtfertigung verwendet werden; sonst würde der Glaube seine Art als Akt des persönlichen Vertrauens verlieren. — Oder soll die Gewißheit, ohne Vermittlung weiterer Reflexionen, direkt aus der unwillkürlichen Erfahrung fließen, daß die Verkündigung vom Auferstandenen mich im Gewissen zugleich erschreckt und tröstet? Aber im

[1]) Vgl. zu diesem Punkt P. Lobstein, Der evang. Heilsglaube an die Auferstehung Jesu Christi in dieser Zeitschr. II 1892) S. 358 ff

Gewissen anfassen kann uns nicht das Gewaltige und Ungewöhnliche dessen, was uns bezeugt wird; das würde nur ein θαυμάζειν wecken, durch das uns das Verkündigte nicht innerlich nahegebracht und gewiß wird. Der Eindruck auf Herz und Gewissen hängt vielmehr an dem ethischen Inhalt des uns entgegengebrachten Zeugnisses von der Auferstehung; und dieser ethische Inhalt ist konzentriert in der Person dessen, von dem jenes Gewaltige ausgesagt wird, in dem Geiste seines Lebens und Wirkens. Der Gewisseneindruck mag ja dadurch zu seiner Gewalt gesteigert werden, daß uns seine Person in der Wunderbarkeit des Sieges über Tod und Grab vorgehalten wird, aber doch nur unter der Bedingung, daß diese behauptete Wunderbarkeit uns nicht als etwas Fernes, Fremdes und Unglaubliches gegenübertritt, sondern uns aus inneren sittlichen Gründen verständlich und vertrauenswürdig ist. Wie aber kann es dazu anders kommen, als eben auf Grund des Eindrucks von der Person des Auferstandenen? — Es giebt nur diesen einen Ankergrund für die Glaubensgewißheit: die Heilandsperson Jesu in ihrem Sein und Wirken, wie sie als Mittelpunkt des neutestamentlichen Zeugnisses und jeder richtigen kirchlichen Verkündigung gewissenanfassend und darum selbst faßlich für uns hervortritt! Daran richtet sich mit Recht die Zuversicht auf, daß mit diesem Jesus Christus ein Welt und Sünde innerlich überwindendes Leben, dessen Kraft auch mitten im Tod sich erweist, in unsere sündige, irdische, sterbliche Welt hereingetreten ist, und daß in der That von seiner Person das Wort gilt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben." Nur in dieser Zuversicht zu ihm kann die Glaubensgewißheit wurzeln, daß, wenn die Jünger Erscheinungen Jesu Christi nach seinem Tode hatten, dies nicht Täuschung, sondern göttliche Wahrheitsoffenbarung war[1]): ihm, dem Träger von Lebensgeist, trauen wir es zu, daß er durch Gottes Macht als der Lebendige erwiesen worden ist[2]). Und so erst können uns die

[1]) Absichtlich gebrauche ich diesen Ausdruck, der den Modus jener Erscheinungen noch offen läßt.

[2]) Mit Beziehung besonders auf die Auferstehungsberichte bemerkt J. Köstlin, Der Glaube rc., Berlin 1895, S. 71 ebenso klar als wahr:

Berichte der Apostel von dem, was sie geschaut haben, eine selbständige Ueberzeugung von Jesu Leben aus dem Tod begründen und uns dazu helfen, in diesem Glauben weiterhin auch die Kraft und Nähe des Auferstandenen zu erfahren.

Zweierlei möchte uns vielleicht auf diese Deduktion von gegnerischer Seite bemerkt werden. Einmal: ihr würdet in Jesu Christi irdischem Sein und Wirken gar nicht Geist und Leben erkennen, wenn euch jenes nicht in seiner innerlichen δόξα von den neutestamentlichen Zeugen geschildert würde und wenn nicht auch die evangelischen Berichte von diesem Glaubenszeugnis durchzogen wären; zu diesem Glaubenszeugnis aber waren jene Männer nur dadurch befähigt, daß sie die δόξα in dem Angesicht des Auferstandenen und Erhöhten geschaut hatten. — Ich gebe das zu. Aber nachdem einmal in diesem Lichte die innere Geistesherrlichkeit Jesu Christi erkannt und sein Charakterbild in diesen Zügen uns gezeichnet ist, kann eine selbständige Gewißheit von der geistigen Größe und Macht und von der göttlichen Wirklichkeit dieser Persönlichkeit bei uns erwachsen, um so mehr, da wir nun auch sein Geisteswirken in der Christenheit mächtiger vor uns sehen als die ersten Zeugen. Und erst im Lichte dieser selbständig erkannten geistigen δόξα Jesu Christi auf Erden können wir etwas von der δόξα sehen, die den Aposteln in dem Antlitz des Auferstandenen leuchtete. — Aber gerade hiegegen mag uns fürs Zweite eingewandt werden: ihr wollet, ausgehend von Jesu persönlichem Sein und Wirken, erst selbständig den Glaubensgedanken „erzeugen", diesen Jesum „könne Gott nicht im Stiche gelassen haben, er müsse leben und wirksam sein", aber „wie wäre es doch zu erweisen, daß diese erkennbaren Zusammenhänge

---

„so sehr die Berichte von jenen Wundern auch uns noch antreiben und verpflichten mögen, dem außerordentlichen Charakter und Wesen des Mannes, dem sie beigelegt sind, möglichst weit und tief nachzugehen, so wenig könnte das hier Berichtete, dessen Inhalt uns so ferne liegt und so mancherlei für uns dunkeln Einflüssen ausgesetzt erscheint, jenen Ergebnissen unserer steten eigenen Naturerfahrung gegenüber sich für uns behaupten, wenn nicht vor allem jene Zeugnisse vom Kern und Wesen dieser Person oder die Zeugnisse von diesem geistigen Wunder für uns und in uns mächtig würden."

uns auch sichtbar sein würden, ohne daß diese Forderungen uns bereits als erfüllte oder verbürgte verkündet wären?" (Kähler, l. c. 2. Aufl. S. 172). — Ich gebe das Recht auch dieser Frage völlig zu. Aber das ist auch gar nicht unsere Meinung, daß wir im Glauben an den geschichtlichen Jesus Christus erst den Glaubensgedanken seines Hindurchdringens aus dem Tod zum Leben als ein Postulat schaffen wollten; sondern wir suchen nur, nachdem uns die Kunde von seinen Erweisungen nach dem Tode und das Zeugnis von seinem Sieg über den Tod entgegengebracht worden ist[1]), den Schlüssel zu einem Verständnis und den Grund zu einer selbständigen Ueberzeugung hievon in dem wirkungskräftigen Geistesinhalt der irdischen Person Jesu Christi.

Dasselbe, was wir von dem Auferstehungszeugnis nachzuweisen suchten, gilt aber von allen den anderen hohen Zeugnissen von Christo. Z. B. wie soll ich das „aufgefahren gen Himmel" verstehen und als wahr erkennen, wenn ich nicht an Jesu Christi Person dessen inne werde, wie er schon auf Erden im Himmel lebte? wird mir doch dadurch überhaupt erst verständlich, was der Himmel ist. Oder das „sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters" bleibt mir solange ein phantastisches Mythologem, als ich nicht darauf zurückgreife, wie Jesus Christus schon hier auf Erden, in seinem uns verständlichen geschichtlichen Leben, in Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater stand, die Werke Gottes ausrichtete und Gottes Herrschen in Menschenherzen verwirklichte und wie dies auch jetzt noch durch sein Geisteswirken in der Christenheit geschieht. Erst von diesem Ausgangspunkt aus kann Verständnis und Wahrheitsüberzeugung

[1]) Vgl. K. Ziegler in dieser Zeitschr. 1896, S. 228; F. Kattenbusch, Theol. Lit.-Ztg. 1894, Col. 169; P. Mezger, Christl. Gottesglaube und christl. Offenbarungsglaube, Basel 1896, S. 12: „Wäre die auf uns gekommene Kunde von Christus mit dem Schweigen des Grabes abgeschlossen, ich fürchte, der Glaube an den Sieg Jesu über den Tod als ein Postulat aus der Erfahrung seines irdischen Wirkens wäre nie entstanden, und wenn doch entstanden, zu schwach geblieben, um dem Zweifel siegreich Stand zu halten." Bei Lobstein (a. a. O. vgl. oben S. 202 Anm.) dürfte dies schärfer hervorgehoben sein. Daher der Einwand Jul. Köstlins (die Begründung unserer u. s. w. S. 109) gegen Lobstein.

zu jenen Höhen sich erheben. — Und das Wort „Gottes einiger Sohn" kommt mir nicht nahe, wenn ich mit der Phantasie die Verkündigung von einem ewig aus Gottes Wesen gezeugten Sohn nachzubilden suche, den Gott aus Liebe in die Welt sandte. Sondern nur wenn ich Jesu einzigartiges Sohnesverhältnis zu seinem himmlischen Vater glaubend als Wirklichkeit erkenne und dadurch verstehe, wie mit ihm, ein neues ewiges Geistesleben, nicht von unten her, sondern „von oben her" zu uns Menschen gekommen ist, mag ich ahnend etwas von ihm als dem ewigen μονογενὴς υἱός begreifen. Und auch die Liebe des Vaters, der ihn sendet, wird mir erst von da aus verständlich: ich mag ja wohl den Begriff göttlicher Liebe von der Analogie irdischer Väter aus unter Zuhilfenahme eines πόσῳ μᾶλλον (Matth. 7 11) zu erfassen suchen, die ganze Tiefe des Begriffs Liebe geht mir doch erst an der größten Liebe auf, die auf Erden lebte, an Jesu Sünderliebe bis in den Tod: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν (I Joh. 3 16).

Aus den angeführten Beispielen geht schon hervor, daß die grundlegende, den Glauben tragende Gottesoffenbarung in Jesu Christi Person uns dazu helfen soll, die ganze christliche Glaubenswelt in ihrem Reichtum und ihrer unermeßlichen Weite zu verstehen, „zu fassen mit allen Heiligen, welches da sei die Breite, die Länge, die Tiefe, die Höhe" (Eph. 3 18). Der Schlüssel zur ewigen Welt, den Gott uns gegeben hat, soll wirklich aufschließen; das Wort Gottes an uns, das in Jesu Christi Person im Fleisch, in der Geschichte erschienen ist, soll Gottes Geheimnisse uns aufthun; „die Schätze der Weisheit und der Erkenntnis" (Kol. 2 3), die in Jesu Christo verborgen liegen, sollen vom Glauben erhoben werden. Und das, was sich auf jenem Fundament aufbaut, ist nicht etwa bloß ein theologischer Ausbau christlicher Gedanken, sondern es wird zu einem großen Teil selbst wieder Grundlage neuer Glaubensanschauungen und es wird Halt und Trost des Christenlebens. — Am deutlichsten wird dies an dem vorhin ausgeführten Beispiel des Auferstehungsglaubens. Aller-

dings kann uns erst aus dem Zutrauen zu Jesu Heilandsperson mit ihrem Geistes- und Lebensinhalt die Gewißheit erwachsen, daß das Schauen des Auferstandenen durch seine Jünger nicht Irrwahn einer aufgeregten Phantasie, sondern Gotteswerk, und zwar eine Offenbarungsthat Gottes war. Aber eben diese Gottesoffenbarung, dieses Siegel auf Jesu Erdenleben, erschließt uns neue Seiten der christlichen Glaubenswelt. Sie beleuchtet uns nach rückwärts Jesu Christi irdische Erscheinung und zeigt uns den Geist Jesu Christi, dessen innerliche Ueberwindungskraft gegenüber von Welt, Tod und Sünde uns überhaupt erst zum Glauben an die Auferstehungsbotschaft hinführte, nun in seiner ganzen auch äußerlich siegenden Macht über Welt und Tod; sie giebt den nächsten Anknüpfungspunkt für den Glauben, daß Jesus Christus auch jetzt lebt und uns nahe ist und persönlich unter uns fortwirkt, wenn auch der letzte Halt hiefür immer wieder in der geistigen Person Jesu Christi aufzusuchen ist (s. oben S. 203). Jene Erweisung Christi als des Lebendigen durch Gottes Macht giebt auch erst die volle Anschauung und Ueberzeugung von Gottes Allmacht. Wohl tritt uns (nach Kap. II) schon in Jesu Heilandsleben und in der um sein Kreuz gescharten Gemeinde eine Machterweisung Gottes entgegen: in Jesu selbst erkennen wir glaubend, wie Gott in ihm mächtig ist zur innern Ueberwindung von Leiden und Tod, und in der Christenheit zeigt sich uns eine Sieghaftigkeit der in Christo erschienenen Liebe Gottes daran, daß gerade das Kreuz Jesu Christi die Wirkung hat, uns aus dem Leichtsinn zur Buße, aus Mißtrauen zum Vertrauen zu ziehen, gemäß dem Wort: τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων (I Kor. 1 25)[1].

---

[1]) P. Mezger bemerkt (in der S. 205 Anm. genannten Schrift S. 11) in polemischer Auseinandersetzung mit Wendungen, die ich gebraucht habe: „Wir vermögen diese Auffassung, für welche das im Tod vollendete Leben Jesu die Offenbarung der allmächtigten Liebe Gottes ist, in solcher Beschränkung nicht zu teilen. Diese Wertung des Kreuzes Christi ohne unmittelbare Beziehung auf seine Auferstehung erscheint uns als eine unberechtigte Abstraktion." Eine Abstraktion ist es in der That, in der sich der obige Gedankengang bewegt. Aber ein Abstrahiren und Unterscheiden der einzelnen Seiten und Gründe des Glaubens ist bei jeder Analyse der christlichen Glaubenserkenntnis nötig. Und warum gerade diese Abstrak-

Jedoch in dieser Wirkung, die von uns selbst unmittelbar erlebt werden kann, erweist sich doch vor allem Gottes Macht über die Herzen. Daß aber in Gottes Hand auch die Naturwelt ist, und daß er nicht etwa bloß nachträglich die Vorgänge in der Welt zum Heil ausschlagen läßt, sondern sie selbst nach den Zwecken seines Heilswillens bestimmt, dafür haben wir die mächtigste Gewähr in der Offenbarung Jesu Christi als des Lebendigen, wenn anders wir im Glauben an Jesum Christum auch seine Erscheinungen vor den Jüngern als Gottesoffenbarungen haben verstehen lernen [1]. Erst auf diesem Glaubensverständnis kann sich endlich auch

---

tion nötig ist, wird sich im Weiteren ergeben. Daß ich mit ihr die Offenbarung der allmächtigen Liebe Gottes nicht auf Jesu irdisches Sein und Wirken „beschränken“, sondern dieses nur als grundlegende Offenbarung zum Ausgangspunkte für die Erkenntnis weiterer Offenbarung, besonders auch der Auferstehung Jesu Christi, machen will, ist schon im Obigen deutlich.

[1] Die Frage, wie sich in Jesu Christi Macht über unser Herz die Allmacht Gottes über die ganze Welt erschließe, habe ich früher durch den Ausdruck, es liege darin eine den unmittelbaren Gewissenseindruck von Jesu überschreitende „Hyperbel des Glaubens“, möglichst scharf zu bezeichnen gesucht. Dieser Ausdruck wird, weil er zu leicht mißverstanden wird, vielleicht besser vermieden. Aber ein Problem liegt hier vor. Ich halte es auch für ein Verdienst der allerdings in Konsequenzmacherei starken Schrift von Paul Lechler, Der Glaube an die Gottheit Christi, Berlin 1895, daß er auf dieses Problem hinweist. Nur schade, daß der höchst scharfsinnige Kritiker selbst uns keine Lösung giebt, ja überhaupt seinen Standpunkt nicht verräth! Denn damit, daß der Glaube an die Gottheit Christi und an die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes für die Glieder der Kirche „durch die Ueberlieferung gegeben“ sei und daß „die Vollkommenheit . . . der Offenbarung ihnen durch die überlieferte Lehre verbürgt“ werde, während allerdings das subjektive Heilsbewußtsein von ihnen selbständig und persönlich gewonnen werden müsse (S. 36), will doch gewiß der Verf. nicht seine eigene Anschauung kundgeben. Das hieße ja, auf ein katholisches Glauben eine evangelische Heilsgewißheit aufbauen wollen! — In Wahrheit überschreiten wir mit dem Glauben an die Allmacht Gottes allerdings den Umfang dessen, was in der Person Jesu Christi uns unmittelbar gegeben ist, aber den Mut dazu fassen wir doch im Vertrauen zu ihm: ihm trauen wirs zu, daß Gott ihn wirklich zum Leben erhöht und als Lebendigen geoffenbart hat, und dem Gott, der dies an Christo gethan hat, trauen wirs zu, daß er alle Dinge, auch alles, was uns angeht, allmächtig

für uns selbst die Hoffnung auf ein ewiges Leben mit Christo unserem Herrn aufbauen. — So erhebt sich auf dem Boden der Gewißheit, daß Jesus Christus durch Gottes Macht aus dem Tod zum Leben hinangeführt worden ist, eine Reihe der wichtigsten Glaubensüberzeugungen; vor allem unser Glaube an Jesus Christus selbst wird dadurch reicher, weiter, lebenskräftiger[1]). Denn das,

verwaltet. — Lechler wendet zwar ein, der Glaube an Gottes Allmacht auch über die Natur lasse sich auf Jesu Christi Auferstehung nur dann gründen, wenn man das Naturwunder einer leiblichen Auferstehung annehme. Aber auch bei einer geistigen Offenbarung Jesu Christi ist die psychische Natur und indirekt auch die mit ihr zusammenhängende physische in Gottes Dienst gestellt; und ohnedies ist nicht zu fordern, daß die den Glauben an die Allmacht Gottes begründende Offenbarung eine allseitige Darstellung oder Abbildung dieser Allmacht geben müßte.

[1]) Von hier aus kann ich mich auch mit F. Kattenbusch zu verständigen hoffen, wenn dieser, namentlich mit Beziehung auf W. Herrmann, sagt (Theol. Lit.-Ztg. 1894 Col. 170): „Den Rat, den mir nahestehende Theologen . . . zum Ausdruck gebracht haben, von der Auferstehung Jesu nicht als einem Grunde für den Glauben, sondern als einem im Glauben erreichbaren Erkenntnisgewinn zu reden, kann ich nicht acceptieren . . . Denn ich meine, Alles, was zum Offenbarungscharakter an Jesus gehört, was ein unmißbares Stück davon ist, sei auch zu begreifen als der Grund des Glaubens. Ich denke im Besonderen noch an I Kor. 15 17." In der That, die Erweisung Jesu als des Lebendigen gehört zum Grunde unseres christlichen Gesamtglaubens, auch unseres vollen Glaubens an Jesum Christum als den Herrn. Aber dieser Grund ist selbst keine ungegliederte Größe; sondern er besteht aus verschiedenen Grundsteinen, die einander halten, und die selbst wieder auf einem Felsen ruhen, auf der vertrauenerweckenden geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Nach Kattenbusch selbst „entsteht für denjenigen, der Jesus im Fleisch mit seinen eigentümlichen Ansprüchen, vielmehr seiner hohen Selbstgewißheit verstanden hat, und es der Mühe wert findet, auf ihn zu achten, wie von selbst der Mut, der Kunde zu trauen, daß er auferstanden und den Seinigen erschienen sei. Er begreift, daß Jesus einen Beruf hatte, der nicht erledigt war mit seinem Tode, sondern der auf Mittel angewiesen war, die in den Himmel hinein und von ihm abermals in die Welt auf unsre Menschengeschichte herabreichten. Dann aber ist es auch glaublich, wenn die Jünger behaupten, seine Auferstehung erlebt zu haben" (ib. Col. 169). Eben diese Frage, wodurch mir denn jene Kunde der Jünger glaublich werden soll, ist es, die ich scharf hervorheben möchte. Ich beantworte sie mit Kattenbusch dahin: sie wird mir glaublich durch Jesu Christi persönliches Sein und

was wir hinzugewinnen, ist nicht etwa bloß ein Spiel christlicher γνῶσις, sondern Kraft und Frieden für das Christenleben. Von Luther wird uns erzählt, daß er sich in Zeiten der Niedergeschlagenheit die Worte „Vivit, vivit“ auf Tisch, Thür und Wände schrieb, um sich daran aufzurichten. Auch uns muß die Ueberzeugung, daß der Herr lebt, dieselbe Kraft haben: wohl wird sie selbst erst im Vertrauen zu dem uns nahegetretenen Jesus gewonnen, auf den sich die Osterbotschaft bezieht, aber sie ist selbst wieder Quelle des Trostes. Und in diesem Trost sollen wir weiterhin auch die Kraft des lebendigen Herrn als wirksame Wirklichkeit erfahren, so wie Paulus nach einer Erfahrungserkenntnis von der Kraft der Auferstehung Jesu Christi verlangte (Phil. 3 10). — In ähnlicher Weise wie sich durch den Glauben an den Auferstandenen die Glaubenswelt und das Glaubensleben des Christen bereichert, so erweitert sich auch mit dem Glauben an den gen Himmel Gefahrenen unser Blick in die himmlische Wirklichkeit und es fließt daraus fürs praktische Leben das „Trachten nach dem, was droben ist“. Und in der Gewißheit von Christi „Sitzen zur Rechten Gottes“ gewinnt die christliche Weltanschauung ihren Zusammenschluß durch das

Wirken, welches unmittelbarer Grund meines Vertrauens ist. Erst wenn mir so jene Kunde, durch deren Fehlen in der That der keimende Glaube bedroht wäre, glaublich d. h. wenn sie mir durch das Vertrauen zu Jesu Geistesleben vertrauenswürdig geworden ist, kann sie mir nach rückwärts Jesu irdisches Leben beleuchten und allen Verdacht einer leeren Schwärmerei von ihm nehmen. — Vgl. hierzu die Ausführung J. Köstlins, Die Begründung unserer sittl. relig. Ueberzeugung, S. 109 f.: zwar sei die Gewißheit von Jesu Fortleben nicht etwa bloß auf Grund unserer inneren Erfahrung ohne die Botschaft der ersten Zeugen zu gewinnen. „Wohl aber wird jene, dem geschichtlichen Christus eigene einzigartige Beziehung zu Gott für den sittlich-religiösen Sinn, dem sie innerlich sich bezeugt, auch schon in sich, wenngleich erst unbewußt, eine Ahnung und Forderung mit sich bringen, daß dieser nicht wirklich dem Tode verfallen sein könne und vielmehr wirklich der von ihm selbst erwartete himmlische Lebensstand zur Rechten Gottes ihm gesichert sein müsse; muß doch für ihn in einzigartiger Weise das Wort gelten, daß der Gott, der in einzigem Sinne sein Gott war, nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott ist. Ein solcher Sinn wird auch wahrhaft innerlich nnd mit innerlicher Gewißheit die Botschaft vom Auferstandenen erfassen.“ — Ganz ähnlich wie mit Kattenbusch kann ich mich auch mit P. Mezger (l. c.) zusammenfinden. S. 13 führt dieser aus: „Als

Schauen eines Herrschens Christi und erhält das καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ und δουλεύειν τῷ Χριστῷ seinen vollen Rechtsgrund.

Wenn uns so das Vertrauen zu Jesu Heilandsperson und Geisteswirken der senfkornartige Glaube ist, der sich zu dem Baum der gesamten Glaubenserkenntnis ausbreitet, so ist der Vorwurf unzutreffend, daß wir mit der Hervorhebung der menschlich geschichtlichen Persönlichkeit und Wirksamkeit Jesu Christi „einen Ausschnitt aus dem biblischen Zeugnis" machen (Kähler 188) oder „eine strenge Scheidung des Glaubensgrundes von seinem Inhalt" (ib. 198) vornehmen wollten. Sondern wir handeln genau nach Kählers Grundsatz: „Da gilt es denn reinlich zu unterscheiden, auch was nie und nimmer geschieden werden kann und soll" (ib. S. 76); und nichts anderes wollen wir üben als ein „gläubiges Herauserkennen" (cfr. S. 194) „der persönlichen Grundzüge, der unvergleichlichen und unerfindlichen" in dem Zeugnis von Christo. Durch dieses Herauserkennen wollen wir nicht etwa aus dem Glauben ein Stück herausschneiden, sondern seine innere

eine zufällige, unsichere Kunde wird die Botschaft von der Auferstehung nur dem erscheinen, der von der Person Jesu innerlich unberührt geblieben ist; wem aber in empfänglicher Hingabe an ihn das Verständnis für die höchsten Worte des Lebens, für das überweltliche Gottesreich und für die Person Jesu selbst als den König dieses Reiches aufgegangen ist, dem tritt jene Botschaft nicht als eine unverständliche Forderung entgegen, sondern als eine Stillung des tiefsten Glaubensbedürfnisses, als das unentbehrliche Siegel Gottes auf das Werk des Sohnes, ohne welches wir doch zuletzt mit der Person Jesu ratlos in der wirklichen Welt daständen." Da vollzieht der Verf. selbst eine Abstraktion, ähnlich derjenigen, welche ich in der Anm. 1 auf S. 207f. gegen ihn verteidigt habe: er fragt, wie uns die Auferstehung innerlich gewiß werden könne, und zu diesem Behuf faßt er nicht nur unsere Glaubensbedürfnisse ins Auge, sondern auch die Person Jesu, abgesehen von der Auferstehung, um von da aus deutlich zu machen, daß die Botschaft von dem Auferstandenen nicht unverständlich und unglaublich, sondern das Siegel auf Jesu Sohnesstellung und Sohneswerk sei. Wird rückhaltlos zugegeben, daß die Auferstehungskunde uns erst in der vertrauenden Hingabe an die Person Jesu mit ihrem geistigen Wesen und Wirken innerlich gewiß werden kann, so ist nichts dagegen einzuwenden, daß man das Zeugnis von dem aus dem Tod erstandenen Herrn mit zu der gesamten, freilich in sich selbst wieder unterschiedenen Offenbarungsbegründung rechnet, auf der sich der volle, entwickelte Christenglaube aufbaut.

Logik[1]) möchten wir klar machen oder seine innere Struktur verstehen: wir möchten herausfinden, wo das Lebensmark liegt, um das sich alle weiteren Lebensringe christlicher Glaubenserkenntnis anbilden, oder — in anderm Bild — wo in dem Gesamtkörper des Evangeliums das Herz zu suchen ist, von dem alles Lebensblut in die verschiedenen Teile, in die nahen und die entfernten, hinausströmt. Es ist die geistesmächtige Person Jesu Christi. Erst wer persönlich vertrauend in ihm selbst den Herzschlag des Evangeliums vernommen hat, dem beleben sich alle seine Teile. — Man hat allerdings gelegentlich witzelnd bemerkt, daß hier ein neuer „Herz-Jesu-Kultus" aufgerichtet werde. Aber daß wir etwas von der sinnlichen Seite dieses Gottesdienstes aufnehmen, wenn wir den Glauben auf Jesu Sohnes- und Heilandsleben und auf sein erlösendes Geisteswirken als auf den uns verständlichen Mittelpunkt des Evangeliums hinweisen, wird auch der schärfste Kritiker nicht behaupten wollen. Auch daß wir, wie dies die edlere Form jenes katholischen Kultes erstrebt, eine zärtliche Kontemplation oder Herzensliebe Jesu pflegen wollen, wird man den „Feinden der Mystik" schwerlich vorwerfen können. Und nicht einmal das wäre richtig, daß wir, in evangelischer Wendung, den gesamten Glauben auf das herzliche Vertrauen zu dem kindlichen, heiligen und liebevollen Herzen Jesu beschränken wollen; denn wir isoliren nicht das Herz oder innere Leben Jesu gegen sein reiches Geisteswirken in der Geschichte, und der Punkt, an dem der Glaube einsetzt, ist uns nicht des Glaubens enger Bannkreis, sondern das δός μοι ποῦ στῶ, um sich der ganzen Glaubenswirklichkeit glaubend zu bemächtigen.

Aber wenn wir nur in diesem Sinn den geschichtlichen Jesus Christus als Mittelpunkt des Glaubens hervorheben, hängt dann noch so viel an dieser Frage? ist es so wichtig, die Struktur des christlichen Glaubens zu verstehen? — Ich antworte mit dem entschiedensten Ja. Aus drei Gründen müssen wir das größte Ge-

[1]) Ich meine diesen Ausdruck so wenig intellektualistisch wie J. T. Beck, wenn er von einer „Logik der christlichen Lehre" gesprochen hat.

wicht darauf legen, daß das irdische Personleben und Geisteswirken Jesu Christi als der grundlegende Gegenstand unseres persönlichen Vertrauens anerkannt werde.

Fürs Erste, weil nur so der Grund des Glaubens ein klarer und fester ist, also, wenn man so will, aus apologetischen Gründen. Für diese Seite zeigt auch Kähler in seiner Beurteilung ein freundliches Verständnis. „Durchaus verständlich", sagt er S. 202, „wird mir die Herauslösung des persönlichen Lebens aus dem Gesamtbilde des irdischen Jesus, wie die Schrift es uns vorführt, wenn die Aufgabe besteht, einen suchenden Modernen mit Hilfe des Heilsglaubens zur Gotteserkenntnis zu bringen" [1]). — In der That, das ist uns ein Hauptinteresse bei der Hinweisung auf das geistige Personleben und Wirken Jesu in der Geschichte. Die Dogmatik will und soll damit, wie Kähler es ausdrückt (S. 147), ein „sturmfreies Gebiet" aufzeigen, in dem Sinn, „daß es einen Geschichts- und Lehrstoff gebe, auf dem der Glaube gründe, ohne dabei von wissenschaftlichen Untersuchungen abzuhangen". Aber nicht nur gegenüber den Schwankungen der historischen Kritik suchen wir nach einem dem Glauben zugänglichen und nicht entreißbaren Boden, sondern auch gegenüber den Anfechtungen, die der oft scheinbar widrige und gleichgiltige Lauf der Welt unseren Glauben bereitet, bedürfen wir eines Haltes. Und eben diesen finden wir in der in die menschliche Geschichte eingetretenen Heilandsperson und Geisteswirksamkeit Jesu Christi. — Aber, fragt man, „nach welchem Maßstab wird nun gerade diese Herausschälung vollzogen?" (Kähler S. 159). Sie wird, wie Kähler mit Recht bemerkt, nicht an der Hand einer quellenmäßigen Scheidung der Berichte ausgeführt, sondern ist dogmatischer Art; sie beruht auf einer absichtlichen Reflexion über die letzten Unterlagen der christlichen Ueberzeugung. Kähler

---

[1]) Bei Martin Schulze (Die Religion Jesu und der Glaube an Christus, Halle a. S. 1897), der auf S. 46 ff. seiner Schrift Kählers Auseinandersetzung mit Herrmann mit Geschick und Gewandtheit nochmals vollzieht, finde ich keine so deutliche Anerkennung dieses Interesses; auch sonst sind ihm die Interessen, die uns leiten, trotz seines theologischen Entwicklungsgangs im Innersten fremd geblieben.

selbst räumt S. 122 das Recht einer solchen Rechenschaft ein. An anderer Stelle erhebt er zwar die kritische Frage gegen uns, weshalb unsere Auswahl des Grundlegenden aus dem Ueberlieferungsstoff „nicht schon den ersten Zeugen des Glaubens eingeleuchtet“ habe (S. 159). Aber darauf ist zu antworten, daß diese sich zumeist überhaupt nicht in solchen Reflexionen bewegt, sondern begeisterungsvoll ihr Gesamtzeugnis verkündet haben, dem Geist es überlassend, wie er die Herzen ergreife; und ferner, daß sie, wenn sie diese Reflexion angestellt hätten, dabei doch in einer anderen Situation gewesen wären, weil sie selbst geschaut hatten, was uns nur aus der Vergangenheit berichtet wird (s. darüber weiter unten). — Wenn wir nun aber in unserer Situation uns über die Grundlagen unseres Glaubens besinnen, so ergiebt sich mit innerer Notwendigkeit ein Gedankengang, wie wir ihn oben S. 178 ff. entwickelt haben. Gegenüber den historisch-kritischen Bedenken und anderen Anfechtungen bedürfen wir eines Glaubensgrundes, der außer uns liegt und doch in persönlicher Empfänglichkeit innerlich angeeignet und zur Gewißheit gebracht werden kann; dieser Art aber ist innerhalb des gesamten Umkreises der vom Christentum bezeugten Glaubenswirklichkeit die geistige Person Jesu Christi und das Geistesleben der an ihn glaubenden christlichen Persönlichkeiten. — Statt dessen will Kähler die gesamte biblische Verkündigung von Christo als den außer uns liegenden und doch innerlich verständlichen und gewissen Glaubensgrund und -halt ansehen. Aber wie ist's denn, wenn wir genauer zusehen? Sind die Anfechtungen und Zweifel wirklich ernster Art, so ist uns jedenfalls zuerst das Hohe, was von Christo als dem himmlischen Herrn verkündet wird, zusammengesunken. Das, was von dem biblischen Zeugnis bei einem solchen Zusammenbruch der überweltlichen Wirklichkeit noch stehen bleiben mag und in der That noch eine Gewalt desselben ausmacht, ist das, was in unsere Welt hereinragt, nämlich das mächtige persönliche Glaubensleben derer, die jenes Zeugnis ablegen, und das irdische Personenleben dessen, auf den sie selbst zurückweisen und von dem sie so Großes bezeugen. Wo von dem biblischen Zeugnis noch soviel vorhanden ist, da ist wenigstens der Grund gegeben, auf dem die

zerstörte Welt klarer und sicherer wieder aufgebaut werden mag. Und auch abgesehen von den Zeiten akuter Kämpfe ist es derselbe Punkt, von dem aus Verständnis und selbständige Gewißheit der hohen Glaubenslehren immer wieder zu gewinnen ist (s. oben S. 199 ff.).

Aber wenn wir in diesem Zusammenhang Gewicht darauf gelegt haben, daß sich unser Glaube an einen außer ihm liegenden Gegenstand halte und an ihm aufrichte, nämlich an Jesu Heilandsperson und Erlösungskraft in der Christenheit, so wird uns entgegengehalten, daß wir auf unserem Weg diese Objektivität des Glaubensgrundes gar nicht erreichen. Nach unserer eigenen Anschauung ist Jesu Heilandsperson und Geistesmacht in der Menschheitsgeschichte nicht eine Thatsache der Art, daß wir sie und ihre Bedeutung jedem Denkfähigen durch zwingende Beweise aufnötigen könnten; sondern (vgl. oben S. 188) schon die Gewißheit von der Wirklichkeit des Berichteten, noch mehr aber (s. oben S. 178) die Erkenntnis von der Erweisung der heiligen Liebe Gottes in Christo ist nur in einer Empfänglichkeit des Herzens für Jesu Person und Geisteswirken zu gewinnen[1]. Das hat Herrmann in der Form ausgedrückt, daß uns der „geschichtliche Christus“ als die wichtigste Thatsache der Menschengeschichte innerlich sichtbar werden müsse durch den Eindruck, den er auf uns als Gott suchende Menschen macht, also in einem innerlichen Erlebnis, das den Charakter einer Offenbarungsthat Gottes an uns selbst hat. An diesem Punkt greift ihn Kähler an mit der kritischen Frage: „was ist nun die den Glauben begründende Thatsache?“ und er antwortet mit dem Dilemma: entweder ist es das uns gegenüberstehende Innenleben Christi (ich würde dafür sagen: Person und Geisteswirken Jesu Christi) oder ist es das innerliche Erlebnis in uns, durch welches Jesus Christus uns sichtbar wird. Und zwar findet er, daß das Dilemma schon nach der zweiten Seite hin entschieden sei; denn nach Herrmanns eigenem

[1]) Martin Schulze glaubt doch hoffentlich nicht Herrmann etwas Neues zu sagen mit dem Satz S. 57: „Wir kommen eben mit dem handgreiflich Wirklichen nicht aus, wenn wir dieser Person in ihrer Bedeutung gerecht werden und auf sie unser Vertrauen gründen wollen.

Zugeständnis werde ja die Person Jesu Christi wenigstens in ihrer entscheidenden Bedeutung uns erst durch ein innerliches Erleben sichtbar; in diesem vollziehe sich also die eigentliche Offenbarung. Damit aber gehe der Halt verloren," den der Glaube gegenüber Anfechtungen und Zweifeln in einer außer uns liegenden Thatsache suche; denn mit dem Schwanken des Glaubens werde ja auch jene Thatsache in ihrer Bedeutung unsichtbar. Oder soweit sie etwa noch sichtbar sei, sei das doch nur möglich in Kraft jenes Glaubenserlebnisses; auf dieses greife also der schwankende Glaube zurück; damit aber trage der Glaube doch im Grunde nur sich selbst (bes. S. 167). — Unter diesen Umständen aber sei der Subjektivismus der Erlanger Schule, über den Herrmann hinausstrebe, keineswegs überwunden; wenn der Erlanger Frank den Thatbestand der Wiedergeburt oder der im Glauben erlebten Erlösung zur Grundlage der christlichen Gewißheit mache, so greife Herrmann auf das Erlebnis zurück, daß Gott durch den „geschichtlichen Christus" in unserem inneren Leben sichtbar werde; weder hier noch dort haben wir also eine Wirklichkeit, die vor dem Glauben oder ohne den Glauben für uns da wäre und so den noch nicht vorhandenen Glauben begründen oder den verlorenen Glauben auferwecken könnte.

Herrmann überlasse ich es, gegenüber dieser scharfsinnigen Argumentation seine spezielle Darstellungsform zu verteidigen; mir ist es hier nur um den Inhalt zu thun, in welchem ich mit Herrmann der Hauptsache nach zusammenzustimmen glaube. In dieser Beziehung ist nun jedenfalls zu bemerken, daß sich Kählers Beweisführung ganz ebenso wie auf Jesu Heilandsperson und -wirksamkeit auch auf seinen „biblischen Christus" oder auf das biblische Gesamtzeugnis anwenden läßt; von diesem kann man doch ganz gewiß auch sagen, daß es in seiner entscheidenden Bedeutung, nämlich als Offenbarungswort, „nur für den zum Glauben Gelangenden als solchen da ist". Im christlichen Begriff der Offenbarung sind eben die außer uns liegende göttliche Erweisung und deren Wirkung auf unser Inneres untrennbare Korrelatbegriffe [1]).

---

[1]) Vgl. Th. Häring (Gedankengang und Grunddgedanke des ersten

— Wenn wir aber diese Zusammengehörigkeit anerkennen, so trifft uns auch das Dilemma nicht, das Kähler konstruiert, um unsern Standpunkt ad absurdum zu führen: entweder müßt ihr die nackte objektive Thatsächlichkeit des „geschichtlichen Christus“ oder das subjektive Glaubenserlebnis zur Grundlage des Glaubens machen! Wir thun weder das Erste — denn die Thatsache muß uns in der That erst im Innern bedeutsam werden, um Glauben zu begründen, — noch thun wir das Zweite, was Kähler als unausweichbare Konsequenz ansieht; denn wollten wir den Glauben auf das subjektive Glaubenserlebnis begründen, so würden wir in der That verlangen, daß er „sich selber trägt“ und kämen über den Subjektivismus der Erlanger Schule nicht hinaus. — Aber was dann? — Glaubensgrundlage ist uns allerdings das Heilandsleben und erlösende Wirken Jesu Christi, das in christlichen Berichten und Zeugnissen uns verkündet und zum Teil in den uns nahetretenden christlichen Persönlichkeiten auch wahrnehmbar wird; aber es trägt den Glauben nicht in einer nackten, theoretisch beweisbaren Objektivität oder durch die Macht der Ueberlieferung, sondern Glaubensgrundlage ist das persönliche Geistesleben und -wirken Jesu Christi nur in und mit dem Eindruck, den es unwillkürlich auf unser Herz und Gewissen hervorbringt. Gemeint ist mit diesem Eindruck die uns innerlich abgenötigte Anerkennung von Jesu religiöser und sittlicher Größe, von unserem Unwert, unserer Schuld, unserm Bedürfen, von seinem Anspruch an uns, von seiner Macht und Willigkeit zu helfen, von dem, was er den an ihn Glaubenden gegeben hat, von der Erweisung des Gottes, in dessen Namen er zu den Sündern kommt, in seinem eigenen Leben, also die unwillkürliche Beugung und Vertrauensregung gegenüber seiner Person und seiner Geistes-

---

Johannesbriefes in Theol. Abhandl. zu C. v. Weizsäckers 70. Geburtstag, Freib. 1892, S. 182 Anm. 1): Der Verf. des 1. Johannesbriefes „weiß, wie überhaupt jeder religiöse Mensch, nichts von bloßer Objektivität [der Offenbarungsthatsache]; denn was ist Offenbarung ohne Verständnis? Aber ebensowenig etwas von einem Subjektivismus des Glaubens, der in etwas anderem als in der Thatsache der Offenbarung Gottes sich begründet wüßte.“

wirkung in der Christenheit. Es war ein sehr richtiger Gedanke, wenn spätere lutherische Dogmatiker, Quenstedt, Musäus, Hollatius den Begriff der motus inevitabiles und irresistibiles ausbildeten, die innerhalb der Kirche durchs Wort geweckt werden, bestehend in einer compunctio cordis oder injectio quaedam stimuli oder commonitio de ingenti periculo (vgl. z. B. Hollatius, Exam. theol. acroam. Pars III Sect. I. Cap. IV. qu. 16); freilich fehlt dabei, wie in der ganzen Auffassung vom Wort Gottes, die klare Konzentration auf Jesum Christum als den Inhalt des Gotteswortes, oder noch genauer auf die Heilandsperson und erlösende Geistesmacht Jesu Christi. — Der von ihm ausgehende, in motus inevitabiles bestehende Eindruck ist nun dem Glaubenserlebnis inhaltlich zwar verwandt, aber er fällt keineswegs damit zusammen, sondern geht ihm voraus[1]); er kann, wie schon unsere alten Dogmatiker ausführen, sich auch bei denen, die Jesu Christo den Glauben versagen, behaupten und trotz der Versuche, ihn abzuschütteln, immer wieder aufdrängen; und er kann ebenso auch in uns bei schwankendem Glauben, unter Anfechtungen und Zweifeln, fortdauern oder wieder neu belebt werden. Hervorgerufen wird dieser Eindruck in uns, ubi et quando visum est Deo, innerhalb der Christenheit mittelst des Wortes. Er ist die für den Glauben begründende Berührung des Herzens durch den Geist Jesu Christi: auf seiner Grundlage kann und soll die Vertrauenshingabe an Jesum Christum sich erheben (vgl. oben S. 186).

Mit dieser Unterscheidung löst sich nun der Einwand, daß bei unserer Glaubensbegründung der Glaube im Grunde sich selbst tragen müsse, und daß wir über die Frank'sche Begründung der christlichen Gewißheit nicht hinauskommen. Der Glaube hält sich vielmehr an die Person und Wirksamkeit Jesu, des Heilandmessias, und an den unwillkürlichen wunderbaren Eindruck, den sie auf unser Herz und Gewissen macht; der Glaube ist nicht von sich selbst getragen, sondern, mit Einem Worte gesagt, von dem Geist Jesu Christi, der unsern Geist ergreift. — Darum wer-

[1]) Sehr richtig und klar erkennt dies H. Grunsky, in dieser Zeitschrift III (1893), S. 215 f. Vgl. aber besonders J. Köstlin, Begründung uns. sittl.-relig. Ueberzeugung, S. 101.

den wir zur Befestigung des Glaubens von Zweifelnden nicht den Weg einschlagen, daß wir sie auf das eigene Glaubenserlebnis hinweisen, das ihnen entschwunden ist, sondern wir verkündigen ihnen das Wort von Jesu Christo in der Weise, daß die Heilandsgestalt Jesu Christi und das Wirken seines Geistes in Christenmenschen ihnen lebensvoll vor die Seele gestellt wird, und wir müssen suchen, ihnen womöglich nicht bloß im Wort, sondern in unserm Leben etwas von Jesu Christi Geisteswirken zu zeigen. Wir dürfen das thun in der Hoffnung, daß Gott dadurch den Herzens- und Gewissenseindruck in ihnen hervorrufen werde, aus dem die Vertrauenshingabe an Jesum Christum hervorgehen kann. Und wir fordern die Zweifelnden auf, daß auch sie selbst Jesu Christi Bild und seinen Erlösungsreichtum in der Christenheit sich vor Augen halten und auf Grund des Eindrucks, durch den Gottes heiliger Geist zu ihrem Herzen redet, neuen Glauben fassen. — Und auch wo nicht solche Anfechtungen durchzukämpfen sind, soll nach unserer Anschauung die Glaubensgewißheit nicht auf das Wiedergeburtsleben sich gründen, das wir schon in uns selbst wahrnehmen, sondern sich bleibend an den Eindruck der göttlichen Gnadenwirksamkeit halten, die uns in Jesu Christi Person und sieghafter, erlösender Geistesmacht in der Christenheit entgegenkommt. Eine Erfahrung davon, daß durch Jesum Christum in uns selbst ein über Welt und Sünde erhabenes d. h. ewiges Leben gepflanzt ist, soll zwar nach Gottes Ordnung aus dem Glauben folgen und dem Glauben eine nachträgliche Bestätigung geben. Aber da wir doch immer nur schrittweise, in dem Maß als wir glauben, und darum nur bruchstückweise etwas vom neuen Geistes- oder Wiedergeburtsleben erfahren können, so wäre es verkehrt und gefährlich, wenn wir diese oft versagende Erfahrung zur Grundlage der christlichen Glaubensgewißheit machen wollten.

Eben damit aber scheidet sich unser Weg durchaus von dem Franks. Nach Frank ist die Erfahrung der in uns bestehenden Wiedergeburt oder des in uns vorhandenen Erlösungslebens die Grundlage der gesamten christlichen Gewißheit; jene Erfahrung analysiert er, von ihr ausgehend schreitet er rückwärts zu den sie erklärenden Voraussetzungen. In der Beurteilung dieses Ver-

fahrens stimmen wir völlig der scharfen Kritik zu, die an ihm Cremer (in Zöcklers Handbuch III³ S. 60 f., Dogmat. Prinzipienlehre 3 II. Anm.) geübt hat[1]). — Nur an einem Punkte nähert sich der Weg Franks dem unsern und noch mehr dem Kählers und Cremers, nämlich da, wo Frank sich selbst untreu wird. In seinem § 48 der „christlichen Gewißheit" II² S. 281 ff. führt Frank aus, daß das christliche Subjekt, wenn es einmal von seinem subjektiven Heilsbesitz aus sich der Realität der objektiven Faktoren des Heils versichert hat, sich nun an diese objektiven Mächte hält, die in Gottes Wort zusammengefaßt sind. So richtig ich diese Hinweisung des Glaubens auf ein objektives Fundament finde, so vermisse ich dabei doch noch eins, nämlich, daß das Wort Gottes nicht selbst wieder bis auf das objektive Fundament alles Glaubens, die Person und das Geisteswirken Jesu Christi in der Gemeinde, zurückverfolgt und darin konzentriert wird. Dagegen trifft hier Frank mit Kähler vollständig zusammen, freilich nur deshalb, weil Frank selbst seine subjektivistische Grundlage verläßt. Aber wenn wir Kähler zugestehen, daß er über den Subjektivismus Franks hinausgelangt ist, so dürfen wir dasselbe Zugeständnis auch von ihm für uns in Anspruch nehmen.

Durch die Konzentration aller göttlichen Offenbarungen und Offenbarungsmittel um die eine vollkommene Gotteserweisung in der Geschichte der Menschheit wollen wir aber dem Glauben nicht nur seinen festen Grund geben, sondern für's Zweite auch die evangelische Art des christlichen Glaubens sichern. Evangelischer Glaube soll ein Verhalten der selbständigen ethischen Persönlichkeit sein. Welchem Objekt gegenüber hat ein solches ethisch[2]) geartetes Vertrauen seine Statt? Es ist nicht möglich

---

[1]) Man vgl. zum Beleg dafür die eingehende Beurteilung Franks in J. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theologie, Freiburg i. Br. 1890, S. 128 ff.

[2]) Ich fasse im Folgenden den Begriff „ethisch" nie als Gegensatz zu religiös, sondern als einheitliche Zusammenfassung von sittlich und religiös.

gegenüber einem katholischen Sakramentssystem mit seinen geheimnisvollen, naturhaft wirkenden Kräften; denn diese kann man nur erleiden, nicht als selbständige Persönlichkeit zum sittlich-verpflichtenden Inhalt des inneren Lebens machen. Es ist nicht möglich gegenüber einer katholischen Hierarchie; denn sie verlangt nicht Vertrauen zu den ethischen Persönlichkeiten, welche mit der priesterlichen Würde bekleidet sind, sondern Beugung vor der Wunderkraft, die für die Ordinierten in Anspruch genommen wird. Es könnte auch nicht aufkommen gegenüber einem „Wort Gottes", dessen Wirksamkeit nicht in seinem Inhalt, sondern in einer verborgenen Gnadenkraft gesucht würde. Vielmehr kann ein wahrhaft ethisches Vertrauen sich nur auf eine lebendige ethische Person und ihr verständliches Wirken richten. Soll also der christliche Glaube ethischer Art sein, so muß er sich an die geistige Person und Wirksamkeit Jesu Christi halten. Kähler wird zustimmen; aber mit dem Zusatz: des lebendigen erhöhten Jesus Christus. Ich sage Ja dazu: der christliche Glaube soll in diesem Verhältnis leben und sich entfalten. Aber dieses Verhältnis zum Erhöhten kann selbst wieder nur dann ein durch und durch ethisches sein, wenn in dem Erhöhten der ethische Inhalt seines persönlichen Lebens uns verständlich gemacht und als direkter Beziehungspunkt unseres Vertrauens dargeboten ist. Das aber ist der Fall nur vermöge der Identität des Erhöhten mit der Persönlichkeit des irdischen Jesus Christus: nur in dem mit dem Vater einigen und den Sündern dienenden Heiland Jesus Christus und in seinem erlösenden Wirken in lebendigen Persönlichkeiten ist der ethische Charakter des Erhöhten und seines Wirkens uns verständlich gemacht und vermöge des Eindrucks, den er auf das Gewissen unwillkürlich hervorbringt, als Gegenstand freien ethischen Vertrauens uns nahe gebracht. Darum nur wenn von diesem Punkte aus das ganze christliche Vertrauen, auch das zu den Majestätsprädikaten des Erhöhten, begründet und reguliert wird, ist es aller Beugung vor bloß äußerer Autorität entkleidet und ethisch durchgebildet. — Auf alle Stücke des christlichen Glaubens läßt sich das anwenden: der Glaube an Jesu Christi Auferstehung ist noch nicht durchaus ethisiert, solange wir um der wunderbaren Vorgänge willen, die

von dem Auferstehungsmorgen berichtet werden und uns in Erstaunen setzen, der Heilandsperson Jesu Christi vertrauen, sondern erst wenn wir um dieser willen die Auferstehung als Vollendung eben dieser Heilandsperson und ihres Heilandswerkes und damit auch als Befriedigung unseres tiefsten Bedürfnisses vertrauend und dankbar verstehen und aufnehmen[1]. Unser Glaube an die Kirche ist erst dann gegen alle Gefahr der Vergewaltigung unserer ethischen Persönlichkeit geschützt, wenn wir als das Wirkungskräftige in ihr Jesu Christi ethische Persönlichkeit und Geisteswirkung in lebendigen Persönlichkeiten erkennen; der Glaube an das die Kirche tragende Wort und Sakrament ist erst dann von allem Magischen befreit, wenn wir das als ihre Lebensmacht erkennen, daß sie Jesu Heilandsperson und sein Geisteswirken in

[1]) Der letztere Punkt, daß die Auferstehung Christi „dem tiefinnersten Verlangen des Menschen entgegenkommt", „alle seine unbefriedigt gehegte Sehnsucht erfüllt" und als Erfüllung der menschlichen Bestimmung uns zu Frieden und Freiheit erhebt, wird durchaus anerkannt von Ad. Oppenrieder (Neue kirchl. Zeitschr. II, 1891, S. 347), der schon vor Kähler ganz ähnliche Einwände wie dieser gegen Herrmanns Stellung erhoben hat; und ebenso betont Mart. Schulze (S. 62), daß eine Heilsthatsache, wie die Auferstehung Christi, doch stets nur in ihrer Bedeutung für den Sünder in Betracht komme. Darin liegt ein weites Entgegenkommen dieser Gegner, sofern sie selbst eine andere Begründung des Auferstehungsglaubens suchen als die Autorität der Schrift oder der apostolischen Zeugen oder die Unerklärbarkeit des Berichteten; und merkwürdigerweise messen dabei gerade die Bekämpfer Ritschlscher Theologie dem sonst verpönten Werturteil eine außerordentlich große Tragweite zu: die uns verkündete Auferstehung Christi soll um ihres erfahrbaren Wertes willen als wirklich geglaubt werden. Aber damit ist sie dem Verdacht ausgesetzt, daß sie nur einem Postulat unseres Herzens oder der christlichen Gemeinde ihren Ursprung verdanke. Eben darum stelle ich als Erstes den andern Punkt voran: im Vertrauen zum irdischen Heilandsleben und -wirken Jesu Christi soll uns die Auferstehung vor allem als seine eigene, ihm entsprechende Vollendung gewiß werden und erst dadurch als Befriedigung unseres Bedürfens. Nur so wird es bei aller inneren Vermittlung der Auferstehungsbotschaft gesichert, daß sie nicht bloß als Produkt unseres Herzenswunsches, sondern als begründet in Jesu persönlichem Wesen uns vergewissert und daß unser Verlangen und Bedürfen selbst erst durch die uns verständliche ethische Persönlichkeit und Geisteswirksamkeit Jesu gereinigt und geklärt wird (s. oben S. 203).

der Gemeinde uns wirksam nahe bringen. Vor allem der Begriff des Geistes selbst wird solange etwas Naturhaftes an sich behalten, als wir ihn nicht als das persönliche Sein und Wirken des lebendigen „übergeschichtlichen" Christus und dieses selbst wieder als inhaltlich gleich mit dem des geschichtlichen Jesus Christus und als in ihm allein uns erreichbar verstehen. Erst dadurch wird voller Ernst mit der Wahrheit gemacht, daß nur eine ethische Erlöserpersönlichkeit das persönliche religiös-sittliche Vertrauen tragen und ein neues persönliches Leben erwecken kann: „nur Persönliches kann Persönliches heilen."

Zugleich mit dem ethischen Charakter des Christentums kommt nur unter derselben Bedingung auch seine geschichtliche Art zur Geltung. Wozu ist Jesus Christus überhaupt im Fleisch erschienen, wenn nicht dazu, daß wir in ihm, in seiner Erscheinung und Wirkung im Fleisch oder in der menschlichen Geschichte, Gottes Offenbarung vernehmen oder das Wort des Lebens schauen sollten? Auf diese Erscheinung im Fleisch haben auch die Reformatoren als auf die Grundlage freudigen Glaubens hingewiesen. Ich weiß wohl, daß sie es in einem andern Zusammenhang gethan haben, nämlich in der Frage der Heilsgewißheit, nicht in der Frage nach der Realität der Glaubenswelt. Aber der Grund der Glaubensgewißheit überhaupt kann schließlich kein anderer sein als der des Heilsglaubens, und daher dürfen auch hieher Worte Luthers gezogen werden wie die Aeußerung in den Tischreden: „Sieh zu, daß du ja von keinem Gott wissest, noch eines Gottes achtest außer dem Menschen Jesu Christo, sondern ergreife nur denselben und bleibe mit deinem Herzen an ihm hangen und laß alle Gedanken und Spekulationen von der Majestät nur frei fahren . . . In diesem Handel . . . schaue nur stracks auf den Menschen, der sich uns zum Mittler vorstellt und sagt: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid" (in Aurifaber's Sammlung No. 647. 648). Aehnlich führt Calvin bei der Erklärung von Joh. 1 14 zu dem plenus gratiae et veritatis von Jesu Heilandsperson aus: Christum apostolis inde agnitum esse pro filio Dei, quod complementum omnium, quae ad spirituale Dei regnum pertinent, in se haberet; denique quod in omnibus vere se praestiterit

Redemptorem et Messiam: quae maxime insignis est nota, qua discerni ab aliis omnibus debuit“ (Komm. zu den Evang. ed. Tholuck III, 12); und ähnlich bei der Erklärung des Ausdrucks „imago Dei“ in II Kor. 4 5 f. und Kol. 1 15: „in Christo suam justitiam, bonitatem, sapientiam, virtutem, se denique totum nobis exhibet. Cavendum ergo, ne alibi eum quaeramus; nam extra Christum, quicquid se Dei nomine venditabit, idolum erit“ (Komm. zu den paul. Briefen ed. Tholuck II, 179 f.); ebenso zu Hebr. 1 3.

Wenn wir so die Erscheinung Jesu Christi im Fleisch oder in unserer menschlichen Geschichte zur tragenden Grundlage alles weiteren Glaubens von Christo selbst und von Gott und der ewigen Welt machen, so stehen wir damit in wesentlicher Einheit auch mit dem Glauben der ersten Jünger. Mit Recht legt Cremer (Glaube, Schrift u. heil. Geschichte. Gütersloh 1896, S. 88) Gewicht darauf: „nur der Glaube, nur die Religion kann uns helfen, die die Religion, die Gottesgemeinschaft der Zöllner und Sünder ist.“ Eben dieser Zöllner- und Sünderglaube ist aber Vertrauen zu der irdischen Heilandsperson Jesu, deren Eindruck sie in ihrem Herzen und Gewissen erfuhren. Das muß darum auch bei uns der Krystallisationspunkt alles wahren evangelischen Glaubens sein. — Man kann dagegen einwenden, daß für die Apostel doch umgekehrt erst durch das Schauen des Auferstandenen Jesu irdisches Sein und Wirken, mit samt seinem Kreuzestod, verständlich und Gegenstand des Vertrauens geworden sei. Aber hierin war die Lage der ersten Apostel doch eine andere als die unsere. Ihnen war selbst das Schauen Jesu Christi als des Lebendigen von Gott gegeben, und diese Gabe war ihnen auch besonders nötig, da sie unter den furchtbaren Eindruck des Kreuzigungstodes Jesu Christi gestellt waren; sie haben erst im Blick auf den Lebendigen, der ihnen erschienen, die ihnen verdunkelte Klarheit des Heilandslebens bis in den Tod wieder gewinnen müssen. Uns dagegen sind einerseits Erscheinungen Jesu Christi nicht selbst gegeben, sondern nur von anderen aus der Ferne berichtet, andererseits ist uns, denen das Charakterbild Jesu von seinen Zeugen gezeichnet ist (s. oben S. 204) und denen das Geisteswirken Jesu

in der Gemeinde schon reich entfaltet vorliegt, dieses beides, Jesu Person und Geisteswirken, als nächster Beziehungspunkt des Glaubens dargeboten; erst von diesem Punkt aus gewinnen wir die Ueberzeugung von seiner Auferstehung. Diese Verschiedenheit der Situation für die ersten Jünger und für uns giebt in gewisser Weise auch Kähler selbst zu, wenn er (a. a. O. S. 185) sagt: der geschichtliche Vorgang der einstigen Erscheinungen sei als „Zeichen" für die Jünger unentbehrlich gewesen, aber sie seien nicht selbst die Thatsache (d. h. wohl die Gottesthat selbst, in deren Gewißheit der Glaube lebt und seine Sieghaftigkeit hat); „und das Zeichen, welches auf diese übernatürliche Thatsache für alle Folgezeit hinweist, bestehe vielmehr in der sich vor unsern Augen vollziehenden Erfüllung des Gebotes, das Zeugnis von dem Gekreuzigten und Auferstandenen durch alle Zeiten und alle Lande zu tragen". — Aber wenn die Bedingungen für das Werden des Glaubens bei den ersten Aposteln und bei uns verschieden sind, so ist doch die Einheit im Wesentlichen darüber nicht zu verkennen: einerseits muß unser Glaube, der gleich dem der Zöllner und Sünder in dem zentralen Punkt, an Jesu Heilandsleben und -wirken, einsetzen darf, doch dem der Apostel darin gleich werden, daß auch wir zur Gewißheit des auferstandenen und erhöhten Christus hinansteigen. Und auf dieser Gewißheit ruht wie für die Apostel so auch für uns (nach S. 206 ff.) eine Reihe weiterer unentbehrlicher Glaubensüberzeugungen und in ihr bewegt sich unser wie ihr praktisches Christenleben[1]), so daß auch wir, speziell mit Beziehung auf unsere Hoffnung eines ewigen Lebens, das Wort I Kor. 15 17 anwenden können: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. Andererseits mußte

[1]) Kähler vermißt in meiner Schrift „Der Glaube an Jesum Christum und die geschichtliche Erforschung seines Lebens", Leipz. 1893, „jede Wendung, die an die neutestamentlichen Aussagen über den erhöhten lebendigen Christus anklänge." Doch darf ich auf S. 21 verweisen zum Beleg dafür, daß ich die Ueberzeugung, für die ich früher schon aufs Entschiedenste eingetreten bin, auch dort nicht zurückhalte. Nur war mein Ausgangs- und Angriffspunkt in jener Schrift von der Art, daß ich jenes Zeugnis nicht in den Mittelpunkt stellen konnte.

der apostolische Glaube, wenn er überhaupt evangelischer Glaube und mit dem der Zöllner und Sünder wesensgleich sein sollte, von dem Schauen des Auferstandenen zur Erkenntnis der Heilandsperson Jesu Christi und der erlösenden Kraft seines Lebens und Todes herabsteigen; der erhöhte Christus, dem sie im Glauben lebten, war doch seinem Lebensinhalt nach kein anderer als der Gekreuzigte. Dieser Gekreuzigte ist ihnen durch den Geist verklärt und in der Erinnerung belebt worden (vgl. Joh. 14 26 16 14). Und so haben sie denn auch in ihrer Verkündigung freilich, wie es ihnen natürlich, ja geboten war, das Zeugnis laut werden lassen: wir haben selbst den Auferstandenen geschaut; aber sie haben doch zugleich Jesu Christi Gestalt, besonders das Bild des Gekreuzigten in seinem Sohnesgehorsam und seiner Liebeshingabe für Gottlose, ihren Gemeinden vor Augen gemalt (Gal. 3 1). — Gerade dadurch, daß wir, die wir den Auferstandenen nicht selbst geschaut haben, an diesem für die Apostel sekundären Punkt ihrer Verkündigung als dem für uns primären einsetzen, können wir mit ihnen in einem nach Inhalt und Art übereinstimmenden Glauben an Jesu Christi Erscheinung und Wirken auf Erden und an sein Leben im Stande der Erhöhung, und schließlich auch in einer beginnenden Erfahrung von der Lebensmacht des Erhöhten uns zusammenschließen, wenn wir auch in der Kraft dieses Glaubens und Erfahrens (also graduell) weit zurückbleiben. Ein verbindendes Glied zwischen der apostolischen Glaubensstellung und der unserigen ist uns schon im Johannesevangelium gegeben: dieses lenkt von der Verkündigung des Auferstandenen zurück zu der Verkündigung von der Heilandsperson und Geisteswirksamkeit Jesu Christi und sucht in seiner Erscheinung im Fleisch die Erweisung göttlicher Lebensmacht aufzuzeigen. Indem wir diesen Jesus Christus schauen und sein Fleisch und Blut essen und trinken, sollen wir mit ihm als dem Lebendigen vereint werden. Schon darum ist das Johannesevangelium, mag man über seinen historischen Wert so oder so urteilen, dogmatisch von hervorragender Wichtigkeit, weil es zeigt, worin aller wahre, selbständige Glaube der späteren christlichen Generationen, der μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες, seinen Lebensmittelpunkt haben muß.

Aller wahrhaft evangelische Glaube! Denn hierin handelt

es sich nicht bloß, wie Kähler gegen uns einwendet, „um etwas durchaus Individuelles“, das „nicht dogmatisch zu generalisieren“ ist (S. 200). Es mag thatsächlich im Werden des Christenlebens bei verschiedenen Menschen sehr verschiedene Punkte geben, an denen die Regungen des Glaubens aufleben (s. unten). Aber so lange ist es nicht echt evangelischer d. h. zugleich ethisch und geschichtlich gearteter Glaube, als nicht ein Eindruck der Heilandsperson Jesu Christi und seines Geisteswirkens in der Christenheit uns getroffen und auf Grund davon ein selbständiges persönliches Vertrauen zu der geistesmächtigen Person Jesu Christi sich gebildet hat, von dem aus allen weiteren Glaubensüberzeugungen ihr Lebenssaft zuströmt.

Dies betonen wir aber für's Dritte aus dem Grund, weil wir nur hierdurch eine kritische Klarheit über Inhalt und Grenzen der Glaubenserkenntnis und damit ein sicheres dogmatisches Verfahren, besonders im Verhältnis zur Schrift, zu gewinnen glauben. Aus der von uns geforderten Begründung des Glaubens folgt mit Notwendigkeit der Grundsatz, daß nur das zum Inhalt des christlichen Glaubens gehört, dessen wir im persönlichen Vertrauen zu Jesu als dem erschienenen und in der Geschichte wirksamen Heiland gewiß werden können. Herrmann hatte dies in scharfer Wendung gegenüber einer Dogmatik betont, die sich „die möglichst vollständige Aufnahme der Schriftgedanken als Aufgabe“ stellt (Verkehr des Christen mit Gott [2] 195, [3] 196). Im Gegensatz dazu hatte er gefordert, daß wir selbständig aus dem eigenen Erlebnis von Gottes Offenbarung in Jesu Person die neuen Glaubensanschauungen, die sich uns mit jenem selbsterlebten, neugestaltenden Ereignis innerlich erschließen, „erzeugen“ und daß wir dabei wohl die Gedanken der Apostel als eine Hülfe benützen, nicht aber sie zu einer Satzung machen und als fremde Gedanken nachdenken und systematisieren sollen. — Hiegegen hat nun Kähler bemerkt, daß bei der Art, wie der christliche Glaube entsteht, nämlich durch das aus dem N. T. genährte Zeugnis, sich nicht von einer Neuerzeugung jener Glaubensgedanken reden lasse, sondern nur von einer aufnehmenden, empfangenden An-

eignung. Auch bei Herrmann finde er keine neuerzeugten Gedanken, sondern höchstens einen neuen Ausdruck für die biblischen Gedanken und eine eklektische Bevorzugung nur bestimmter Gedankenreihen; aber kritische Eklektik sei nicht originale Produktion (s. bes. Kähler S. 171 ff.).

Der Gegensatz, der damit aufgerichtet ist, mildert sich aber doch von beiden Seiten her. Denn einerseits will Herrmann in der That, wie Kähler S. 171 Anm. 1 vermutet, durch seine starken Ausdrücke nur auf's schärfste betonen, daß wir die Gedanken anderer Christen, auch die des N. T.s uns selbstthätig aneignen müssen, wenn sie für uns lebendig werden sollen. Und jedes wirklich selbstthätige Aneignen ist doch für die einzelne Persönlichkeit ein Neuerwerben im Glauben, ähnlich wie auf dem ganz andern Gebiete des Wissens das rechte Lernen ein Neuerzeugen der Gedanken ist. Andererseits will auch Kähler nichts weniger als „eine bloße Unterweisung, ein entschlossenes Jasagen zu einem uns fremd bleibenden Inhalte" (S. 172). Er verwahrt sich S. 180f. gegen den Vorwurf der Gesetzlichkeit in der Stellung zum Bibelwort und führt aus, wie der rechte Glaube den Inhalt der Schrift überführend auf den Sinn wirken läßt und in den deutenden Gedanken der biblischen Zeugen „das erleuchtende und Glauben ablockende Verständnis des Thatsächlichen spüren" lernt: „dadurch gelangt man zu innerlicher Beschäftigung und Verarbeitung und im Verfolge dazu, daß man dasselbe ‚sieht', was sie selbst gesehen haben" (S. 180). Und auch das erkennt Kähler an, daß der Glaube dabei „sichtend und auch in gewissem Sinn gestaltend" verfährt (S. 172); der Glaube „wird sich darüber klar, was an der schriftgemäßen Predigt ihm Voraussetzung, Förderung, entsprechender Ausdruck und unentbehrliche Folgerung ist" (ib.). Wenn Kähler auch betont, daß uns der ganze biblische Christus den Glauben begründen und im Glauben gewiß werden soll, so fügt er doch mit einer Offenheit, für die wir ihm nur dankbar sein können, hinzu: „Das will nicht die mechanische Festlegung aller berichteten Einzelnheiten und aller Aussagen in ihrer geschichtlichen Form bedeuten" (S. 194).

Aber was ist denn der Maßstab, nach dem jene Sichtung

vollzogen werden soll? Es ist ja zwar richtig, daß die Entscheidung darüber, was in dem Schriftzeugnis Förderung oder entsprechender Ausdruck ist, zum Teil subjektiv, ja individuell sein muß (Kähler S. 172); jedoch gilt diese individuelle Freiheit, wie Kähler selbst hinzufügt, nur „innerhalb der Grenzen des Christlich-Wesentlichen“. Und was ist nun dieses Wesentliche? was sind notwendige Voraussetzungen und Folgerungen? und in welchem sachlichen inneren Zusammenhang stehen diese untereinander und mit dem Mittelpunkt des Glaubens? — Kähler selbst protestiert „gegen die Abtrennung und Beiseitestellung solcher Stücke des biblischen Zeugnisses, welche ausscheiden, was in ihm einhellig als wesentlich bekundet wird, oder durch welche es selbst um Hauptteile verkürzt wird“ (S. 195). Das erinnert an die Art, wie Rob. Kübel (Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie, 2. Aufl., München 1893, S. 192) ausgeführt hat, man müsse „auf dem Wege der objektiven biblisch-theologischen Forschung“ herausheben, „was der consensus biblicus für alle Fragen der Offenbarungsreligion ist, insonderheit was Jesus und die Apostel als ihre διδαχη gelehrt und was sie . . . einfach mit Lehrautorität objektiv als das, was wir, wenn wir Christen sein wollen, zu glauben d. h. als Gotteswahrheit religiös sittlich wie intellektuell anzunehmen haben, hingestellt haben“. Aber dieser Maßstab, der doch wieder recht gesetzlich wird und in der Entscheidung darüber, was denn „der infallible unantastbare Kern“ ist, trotz der Objektivität höchst willkürlich zu werden droht, ist von Männern wie Cremer und Kähler, nicht acceptiert. Cremer (in Zöcklers Handbuch III³ S. 55 f.) fährt, nachdem er einen historischen oder biblisch-theologischen Nachweis verlangt hat, doch alsbald fort: „Da die Schriftaussagen selbst aber als begründet resp. in ihrem Werte begriffen werden wollen und müssen, um nicht als mehr oder weniger äußerliche Autorität die wissenschaftliche Arbeit einzuschränken oder aufzuheben, so fordert der historisch geartete Schriftbeweis zu seiner Ergänzung den Nachweis des Zusammenhanges der betr. Aussage mit der fundamentalen und zentralen christlichen Gewißheit oder den Nachweis, der nach Röm. 12 6 sog. analogia fidei, d. i. den Nachweis, daß

die betreffende Aussage in genauem und notwendigem Zusammenhange mit der Erhaltung und Förderung, Begründung und Bewährung nicht sowohl der christlichen Erkenntnis als des christlichen Glaubensverhaltens stehe." Ebenso vertritt Kähler den Satz, daß eine objektiv-historische, biblisch-theologische Untersuchung der Schrift gegenüber nicht die Aufgabe lösen kann, aus „der Fülle des scheinbar geschichtlich Zufälligen das Wesentliche zu entnehmen, aus den Entwicklungsgängen die reifen Ergebnisse abzuleiten und für die manchfaltigen Lehrpunkte und Lehrwendungen die zusammenhaltende Einheit zu finden, welche dieselben als ein gegliedertes Lehrganze erscheinen läßt" (Wissenschaft der christl. Lehre[2] 1893, S. 52). Vielmehr gilt es, den Punkt zu treffen, „wo im Christentum geschichtlich sich vermittelnde Offenbarung Gottes und aneignender Glaube der einzelnen Menschen zusammentreffen". Von diesem Punkte aus wird sich „erkennen lassen, wie hier Inhalt und Aneignungsform, wie Geschichtlichkeit und Allgemeingiltigkeit einander bedingen" (ib. S. 61). Dieser Punkt ist nach Kähler in dem evangelischen Grundartikel von der Rechtfertigung aufgezeigt: die rechtfertigende Heilsoffenbaruug Gottes in Jesu Christo soll von uns im Glauben angeeignet und erfahren und von hier aus nun auch das gesamte Schriftzeugnis verstanden und gesichtet werden. Ganz ebenso ist für Cremer die „fundamentale und zentrale Gewißheit" die von der richtenden und rettenden Selbstoffenbarung Gottes in Jesu Christo: nach der Analogie dieser fides, nach dem innern Zusammenhang mit diesem christlichen Glaubensverhalten sind alle Aussagen der Schrift zu beurteilen. — Man kann diesen Grundsätzen darin nur zustimmen, daß sie die gesetzliche Stellung zur Schrift aufheben und alle ihre Aussagen dem Maßstab unterwerfen, ob und inwieweit sie den Glauben an die rechtfertigende Offenbarung Gottes in Christo zum Ausdruck bringen und entfalten. Es ist erfreulich, daß in dieser lebendigen Auffassung der Schrift in der neueren Theologie eine weitgehende Uebereinstimmung erzielt ist. Ich kann bei dieser starken Annäherung auch nicht ganz verstehen, wie Kähler trotzdem gegenüber von Herrmann erklären kann (S. 178): „wenn er das Gotteswort in Glaubensgedanken umsetzt, also das, worin

nach Paulus der Christenglaube sein Sein haben und gründen soll, in ein Erzeugnis dieses Glaubens, so ist das die Ablehnung der biblischen Anschauung von dem Gottesworte." Denn von allem Zeugnis, auch dem apostolischen, gilt doch das Wort: ἐπίστευσα διὸ καὶ ἐλάλησα; es ist also ein „Erzeugnis des Glaubens" an Jesum Christum, nämlich des vom Geiste Jesu Christi geschaffenen und lebendig erhaltenen Glaubens. Damit aber ist nicht im mindesten aufgehoben, daß es zugleich glaubenerzeugendes Gotteswort ist; es ist dies gerade insoweit, als es aus dem Glauben an Gottes heilbringende Offenbarung in Jesu Christo stammt und damit eben den im Glauben ergriffenen Christus verkündet. Eben auf dies hin ist aber doch auch nach Kähler selbst jedes Schriftwort bei seiner Verwendung zu beurteilen. Und, wie mir scheint, hat Kähler in der That gerade dadurch seine lebensvolle Schriftverwendung in der Glaubenslehre erzielt, daß er die Schriftzeugnisse in den Glauben und die Glaubenserfahrung, die daraus reden, zurückübersetzt.

Wenn aber mit dem Grundsatz, daß der Glaube an Gottes rechtfertigende Offenbarung in Jesu Christo in den Mittelpunkt zu rücken ist, nach der einen Seite hin der Ausgangspunkt des Schriftverständnisses und des dogmatischen Verfahrens klar bestimmt ist, so scheint mir nach einer andern Seite hin diese Klarheit doch wieder beeinträchtigt. Allerdings alles, was in die christliche Glaubenslehre als Glaubensgegenstand aufgenommen wird, muß in seiner Bedeutung für unsere Rechtfertigungsgewißheit und im Zusammenhang mit ihr erkannt werden. Aber nicht so ist das gemeint — darin herrscht volle Uebereinstimmung zwischen Kähler, Cremer und uns —, als ob der subjektive Wert, den das uns Verkündete für unsere Rechtfertigungsgewißheit hat, über seine Wahrheit und Wirklichkeit entscheiden sollte; sondern diese ist nur gesichert durch die uns gegenüberstehende (objektive) Offenbarung Gottes in Jesu Christo, die mit dem Eindruck, den sie auf uns hervorbringt, dem Glauben seinen Halt giebt und ihn normiert. Also nur insoweit verkündet auch das biblische Zeugnis Wahrheit und Wirklichkeit, als es die Wirklichkeit dieser Gottesoffenbarung in ihrem für uns wertvollen Inhalt und in ihrem

Zusammenhang auslegt oder soweit es „Christum treibt“. Wenn man nun aber dafür sofort wieder einsetzt: „soweit es den ganzen biblischen Christus treibt“ und diesen zur tragenden Grundlage des Glaubens machen will, so verschwimmt der feste Punkt, an dem man bei der Beurteilung des Schriftzeugnisses einsetzen wollte. Entweder rechnet man zu diesem „ganzen biblischen Christus“ wirklich alles, was im N. T. über ihn ausgesagt ist; dann aber verfließt der Punkt, von dem aus wir die Schriftzeugnisse verstehen und beurteilen wollten, mit dem gesamten Schriftzeugnis selbst: dieses wird als ganzes sanktioniert und mit dem kritischen Maßstab, an dem wir es im einzelnen messen wollten, droht das selbständige Urteil darüber verloren zu gehen. Oder man versteht unter dem „ganzen biblischen Christus“ doch nur etwa „den in der schriftgemäßen Predigt . . . angebotenen gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Jesum Christum“ (Kähler, Christl. Lehre [2] S. 65); damit aber ist eine Auswahl aus dem „ganzen biblischen Christus“ getroffen; und nach welchem Maßstab geschieht dies? Doch wieder nach dem Consensus biblicus? oder nach dem hervorragenden Wert, den diese Stücke für eine Rechtfertigungsgewißheit haben?

Hilfe in diesen Schwierigkeiten finde ich nur in dem Zurückgehen auf die unserer menschlichen Geschichte angehörende Person und Geisteswirkung Jesu in der Christengemeinschaft. Darin ist uns innerhalb der Schrift selbst der Ausgangspunkt zur Beleuchtung und Beurteilung aller Teile gegeben. Im N. T. selbst ist uns Jesu Heilandsleben so geschildert und sein erlösendes Wirken in den Persönlichkeiten der ersten Gemeinde so kundgegeben, daß auch wir auf Grund des Eindrucks, den es auf uns macht, zu selbständiger Glaubensgewißheit seines wirklichen Wesens kommen können. Auf Grund dieser Gewißheit läßt sich zwar noch nicht das klare, geschichtliche Urteil darüber erreichen, welches einzelne Wort von Jesus selbst gesprochen oder welches einzelne Werk von ihm wirklich gethan ist, welches Zeugnis über ihn von einem Apostel oder welches von einem Mann der späteren Generation herstammt; denn bei diesem Urteil über Fragen des äußeren Geschehens muß historisch-kritische Forschung mitwirken. Wohl aber lassen sich von jenem Mittelpunkt des Glaubens aus die

manchfaltigen Glaubenszeugnisse der Schrift über Jesum Christum in ihrer inneren Wahrheit beurteilen. Insoweit als sie auslegen und entfalten, was uns in selbständigem Vertrauen zu jener Offenbarung Gottes in der menschlichen Geschichte gewiß werden kann, verkündigen sie uns den wirklichen Christus in dem Geisteswesen, dessen Träger er als der Irdische war und als der Erhöhte ist. Sie sind um so wahrer und wertvoller, je treuer und reicher sie uns, sei's in Schilderung des irdischen Lebens Jesu oder im Zeugnis von ihm als dem Auferstandenen oder in der Darstellung seiner Geisteswirkungen oder in der Entwicklung der christlichen Hoffnung oder im Rückblick auf seinen Ursprung aus Gott oder in der Beleuchtung der menschlichen Gesamtgeschichte und ihrer Ordnung, das göttliche Leben wiedererkennen lassen, das sich schon in der irdischen Person und Wirksamkeit dieses Jesus Christus dem Glauben kundgiebt. Dieses abwägende Urteil auf Grund des Glaubens wird mit dem historischen Urteil darin übereinstimmen, daß es in den synoptischen Berichten von Jesu Reden und Thun und Eindruck auf Jünger und Feinde, auf Notleidende und Sünder den auch für den Glauben grundlegenden Aufschluß über Jesu Christi wahres Wesen findet. Aber es muß auch die entfalteten Glaubenszeugnisse, besonders die des Paulus über den erhöhten Herrn und die des Johannesevangeliums über die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes schon während seines irdischen Lebens, in ihrer ewigen Wahrheit zu würdigen suchen, indem es abmißt, wie weit sie eine solche Auslegung des Wesens Jesu geben, die seiner schon aus den Synoptikern dem Glauben verständlichen irdischen Heilandsperson und seinem weiteren Geisteswirken in der Christenheit entspricht.

Von demselben Punkt aus beurteilen wir auch die in der Geschichte der christlichen Kirche ausgebildeten Glaubensanschauungen und theologischen Ansichten von Jesu Christo und von göttlichen Dingen: nur soweit sie das Licht widerstrahlen, das in dem geschichtlichen Sein und Wirken Jesu uns erschienen ist, sind sie Ausdruck christlicher Wahrheit; wo sie dagegen sich in Fernen verlieren, die von diesem Licht nicht mehr durchleuchtet sind, oder wo sie mit fremdem Licht, etwa mit Hilfe der Spekulation, den

Inhalt der christlichen Glaubenswelt zu beleuchten suchen, da sind sie abzuweisen. — Wenn wir so in Jesu persönlicher Erscheinung und seiner lebenschaffenden Kraft in der menschlichen Geschichte den Urteilsmaßstab für Schrift und Kirchenlehre haben, so ist eben darin auch die leitende Norm für das Verfahren der Dogmatik gegeben (s. unten).

Auch bei dieser unserer dogmatischen Arbeit werden wir freilich der Schrift gegenüber vor allem in der Lage sein, daß wir aus ihrer Fülle zu schöpfen haben. Wenn wir ohne Hilfe der Schrift entfalten wollten, was sich in Jesu Sein und Wirken erschließt, so würde gewiß unsere Glaubenslehre ärmlich ausfallen und nicht zur vollen Höhe christlicher Glaubenserkenntnis sich erheben. Erst die Schrift mit ihren Glaubenszeugnissen, besonders auch denen vom Auferstandenen (s. oben S. 207 ff.), zeigt uns, welch weite und hohe Geisteswelt der Glaube, wenn er an Jesum Christum als die Gottesoffenbarung in der menschlichen Geschichte sich hält, erfassen und, wenn auch schritt- und bruchstückweise, erfahren darf. Zwar kann auch die Glaubenserkenntnis von Christen unserer Tage, die uns in christlicher Erziehung oder in christlichem Wechselverkehr aus ihrem Glauben und Erfahren das Beste mitteilen, und die Glaubenserkenntnis der Kirche, die in ihrer Lebensentwicklung und theologischen Arbeit einen Reichtum von Erkenntnis Jesu Christi gesammelt hat, uns dazu helfen, die Welt zu ermessen, die wir glaubend einnehmen und erfahren sollen. Aber die Kirche und die bewährten Christen in ihr schöpfen doch immer selbst wieder aus der Schrift und haben, gerade in den reformatorischen Zeiten, sich an dem Glaubenszeugnis des N. T.s, z. B. eines Paulus, zum besseren Verständnis Jesu Christi erhoben, so daß doch vor allem andern die Hilfe der Schriftzeugen auch in der Dogmatik zu verwerten ist. Das gilt für unsern Standpunkt wie für den Kählers; und vielleicht fällt darum unsere Glaubenslehre doch biblischer aus, als die Bestreiter unseres Zurückgehens auf den „geschichtlichen Christus" argwöhnen.

Auch von unserm Standpunkt aus kann man daher wohl mit Kähler fragen, ob gegenüber dem selbständigen Aneignen des biblischen Glaubenszeugnisses von Jesu Christo überhaupt ein

Neuschaffen von Glaubenserkenntnissen, die sich dort noch nicht finden, möglich ist und dem Dogmatiker zur Verwertung vorliegt. — Aus zwei Gründen möchte ich in der That daran festhalten, daß uns von Jesu Christo und der in ihm erschlossenen Gotteswelt auch solches kund werden kann, was im biblischen Glaubenszeugnis von ihm noch nicht in seiner Bedeutung beachtet und betont worden ist. Einmal führt mich dazu die Vergleichung der in der Schrift erhaltenen Berichte über das Leben und besonders über die Reden Jesu mit den Glaubenszeugnissen der Schrift über ihn. Auch in jenen Berichten sind wir freilich auf das angewiesen, was ursprüngliche Zeugen von Jesu geschaut und gehört haben und was die christliche Ueberlieferung fortgepflanzt hat. Aber doch finden wir auch in diesen menschlich-fehlbaren Berichten solches, was in den Glaubenszeugnissen der Schrift über Christum unverwertet gelassen ist, obwohl wir es nach unserm Glaubenseindruck wie nach historischer Prüfung für authentisch ansehen müssen. „Das Wundersame ist", so drückt es Kattenbusch (Theol. Lit.-Ztg. 1894, Col. 166) mit Recht aus, „zumal in den Synoptikern, aber selbst bei Johannes, wie viel, daß ich so sage, unverarbeitetes Gestein übrig geblieben ist". Ist nicht durch Vertiefung in die Berichte der Evangelien ein klareres Glaubensverständnis von Jesu menschlichem Personleben und damit auch von der Art der Offenbarung Gottes in ihm oder von dem „Uebergeschichtlichen" in der Geschichte gewonnen worden, als es aus dem biblischen Glaubenszeugnis von Christo[1]), etwa aus dem eines Paulus, zu erheben wäre? Sodann denke ich an die fortschreitende Geschichte der Menschheit und insbesondere der Christenheit, die nicht ohne Ertrag für die christliche Glaubenserkenntnis bleibt. Für ein Gebiet mag dies wohl allgemein zugegeben werden, für das ethische: mit der Entwicklung neuer Lebensverhältnisse treten auch immer neue Aufgaben an die Christen-

---

[1]) Daß auch die Berichte von Jesu Christo durch biblisches Glaubenszeugnis im weiteren Sinn uns erhalten sind, ist mir wohl bewußt. Ich rede im Obigen nur davon, daß die aus dem Glauben an Christus stammenden evangelischen Berichte solches enthalten, was im ausdrücklichen Bekenntnis zu ihm nicht oder wenigstens nicht in vollem Maße aufgenommen ist.

heit heran, angesichts deren neue Seiten des Gebotes und auch des wirkungskräftigen Geistes Jesu Christi ins Licht treten. Schon wegen des letzteren Punktes hängt mit der bereicherten Erkenntnis der christlichen Lebensaufgaben stets eine solche der christlichen Glaubensrealitäten zusammen. Der Einblick in sie erweitert sich aber außerdem durch die fortschreitende Verwirklichung des göttlichen Ratschlusses in den Führungen der Christenheit und klärt sich — wie wir schon oben S. 190 in anderm Zusammenhang bemerkten — auch durch die Auseinandersetzung mit der weltlichen Wissenschaft. So vermag der Glaube, indem er mit der Person Jesu zugleich sein Geisteswirken in der Geschichte zur Grundlage seiner selbständigen Erkenntnis macht, doch die Glaubensanschauungen der biblischen Zeugen mindestens weiter zu entwickeln, und schon ein solches Weiterentwickeln ist ein Neuschaffen. Aber es ist doch nur ein Neuschaffen im Sinn eines Neufindens von dem, was alles in Jesu Christo uns gegeben ist; es führt nur dazu, daß die Person Jesu Christi, die selbst wieder durch die Schrift uns bekannt ist, auch jetzt noch fortschreitend verklärt wird durch den Geist, der in alle Wahrheit leitet.

Aber nicht nur ein Aneignen und Weiterentwickeln des Schriftzeugnisses wird sich aus dem Rückgang auf den Jesus Christus in der Geschichte für den Dogmatiker ergeben, sondern unter Umständen auch die kritische Entscheidung, daß diese oder jene Seiten des Schriftzeugnisses für den christlichen Glauben nicht wesentlich oder ihm sogar fremd sind. Daß sich bei der Ausführung der S. 232 f. besprochenen Beurteilung nicht nur eine stufenmäßige Wertung der neutestamentlichen Zeugnisse einstellt, sondern auch eine Ausscheidung mancher Elemente eintreten kann, will ich keineswegs verhüllen. Wenn wir von der Frage ausgehen: was in dem biblischen Gesamtzeugnis können wir uns im Vertrauen zu Jesu Heilandsperson und Geisteswirken zu selbstständiger Gewißheit bringen? so wird nach diesem Maßstabe sich nicht selten der wesentliche christliche Glaubensinhalt und die besondere Form, in der er ausgedrückt ist, scheiden: wir können häufig im Glauben wohl jenes Inhalts, nicht aber dieser Form als der allein richtigen und verständlichen inne werden, sondern

sie nur als den unter bestimmten Zeitverhältnissen richtigen und deutlichen Ausdruck jenes Inhalts verstehen. Aber auch auf den Inhalt dessen, was als Glaubenswirklichkeit verkündet wird, richtet sich jene kritische Frage. Wenn uns im Vertrauen zu Jesu irdischer Person und seiner Wirksamkeit in der Christenheit gewiß wird, daß Jesus seinem innersten Wesen nach aus dem heiligen Geiste Gottes selbst stammt, so erhebt sich die Frage, ob uns von diesem festen Punkt aus auch die Geburt Jesu Christi ohne männlichen Faktor, also dieser bestimmte Modus seines Eintritts ins irdische Leben, zur Glaubensgewißheit kommen kann. Von derselben Grundlage des Glaubens aus läßt sich nach S. 203 f. wohl die selbständige, inhaltsvolle Ueberzeugung erreichen, daß die Erscheinungen Jesu Christi nach seinem Tode Offenbarungen Gottes von dem Fortleben des Gekreuzigten gewesen sind; aber auf derselben Grundlage erwächst uns das Problem, ob die Art und Weise oder die Vermittlung dieser Offenbarung uns als Glaubenssache gewiß werden kann: erhalten wir z. B. eine Glaubensantwort auf die Frage, ob die den Jüngern sich aufdrängende Erscheinung des Auferstandenen durch eine Reizung der Sinnesorgane von außen her (durch Aetherschwingungen, die ihr Auge trafen 2c.) oder durch eine im innern geistigen Leben erfahrene Einwirkung vermittelt war?[1]) — Ich weiß, daß hauptsächlich angesichts solcher Fragen und Unterscheidungen der Widerspruch gegen unsern ganzen Ausgangspunkt laut werden wird. Aber thatsächlich wird irgendwie eine kritische Scheidung im Schriftinhalt zwischen Wesentlichem und Nichtwesentlichem oder Fremdem überall vorgenommen: nicht nur Luther hat eine solche Kritik mit unbefangener Kühnheit und frischer Kraft geübt, sondern auch der „positivste" Dogmatiker übt sie, indem er eine Reihe von Schriftgedanken und Gedankenformen als für uns nicht mehr verbindlich und verwertbar bei Seite setzt oder sie wenigstens ihrer scharfen historischen Umrisse entkleidet. Also nur darauf kommt es an, ob diese Kritik mit Bewußtsein, besonders mit Klarheit über den dabei angewandten Maßstab geübt, und zu welchen Resultaten sie geführt wird. — Gerade deshalb ist

[1]) Vgl. K. Ziegler in dieser Zeitschrift VI (1896), S. 257 ff.

mir nun — neben den S. 213 ff. und S. 220 ff. besprochenen Gründen — das Zurückgreifen auf Jesu irdische Heilandsperson und sein Geisteswirken in der Christenheit wertvoll, weil es mir einen in sich klaren Maßstab für jene Prüfung des Schriftzeugnisses und eine Norm des dogmatischen Verfahrens abzugeben scheint, wenn auch dieser Maßstab und diese Norm nicht etwa alle Schwierigkeiten beseitigen, sondern gerade darin sich fruchtbar erweisen, daß sie eine Reihe von schwierigen Problemen uns stellen und leitende Grundsätze für ihre Bearbeitung geben. — Wertvoll scheint mir dabei speziell auch das zu sein, daß mit der Umgrenzung dessen, was uns im Vertrauen zu dem geschichtlichen Jesus Christus persönlich und selbständig gewiß werden kann, auch der historisch-kritischen Forschung ihr Recht in ihren Grenzen gelassen und auch ihr Wert zwar nicht für die positive Grundlegung des Glaubens, wohl aber in den S. 192 genannten Richtungen und damit ihre Unentbehrlichkeit für die dogmatische Arbeit zuerkannt ist. Dagegen muß ich fürchten, daß Kähler's Losung „der ganze biblische Christus" von vielen nur als Rechtsbrief dafür benützt werden wird, die wissenschaftliche Arbeit der Glaubenslehre und der historisch-kritischen Schriftforschung zu vergewaltigen und in einem verwaschenen und willkürlichen Biblizismus, versetzt mit einer abgeschliffenen Orthodoxie, fortzufahren. Ein solcher Standpunkt wendet sich aber im Grunde nicht etwa nur gegen unsere theologische Arbeit, sondern ebenso gegen die wissenschaftlichen Leistungen von Männern wie Kähler selbst.

Gerade das Bewußtsein der religiösen und wissenschaftlichen Gemeinschaft mit Theologen wie Kähler hält uns die Frage lebendig, ob sich nicht doch eine Verständigung über das Fundament des selbständigen evangelischen Glaubens und damit über den Ausgangspunkt der Schriftbeurteilung und der Glaubenslehre erreichen lasse. Ueber die Resultate werden ja die Ansichten stets auseinandergehen; aber schon das wäre Gewinn, wenn wir einen breiteren gemeinsamen Boden für die Diskussion der auseinandergehenden Resultate finden könnten. In diesem Sinn habe ich die These von dem „geschichtlichen Christus" neu zu begründen und zu erläutern und die Bedenken dagegen zu heben gesucht, und ich

bin mir dabei mancher Annäherung an Kähler bewußt. Darum begrüße ich aber auch mit Freuden verschiedene Anzeichen davon, daß Kähler dem hier vertretenen Standpunkt nicht so ferne steht. Wenn Kähler angesichts der gesamten neutestamentlichen Zeugnisse eine feste Basis der christlichen Gewißheit gewinnen will, was hebt er dann „aus diesen bruchstückartigen Ueberlieferungen, aus diesen unverstandenen Erinnerungen, aus diesen nach der Eigenart des Verfassers gefärbten Schilderungen, aus diesen Herzensbekenntnissen und aus diesen Predigten über Christi Heilswert" hervor? Das Eine, daß uns aus allem dem „doch ein lebensvolles, in sich zusammenstimmendes, immer wieder zu erkennendes Menschenbild[1]) ansieht". Ich könnte nicht besser das ausdrücken, was wir mit der Hervorhebung der irdisch-geschichtlichen Heilandsperson Jesu Christi meinen. Aus jenem Eindruck zieht Kähler den Schluß: „Hier hat der Mann in seiner unvergleichlichen und machtvollen Persönlichkeit, mit seinem Handeln und Erleben ohne Gleichen bis in die Erweisungen des Auferstandenen hinein" — ich füge in Kählers Sinn (s. das übernächste Citat) hinzu: die eben zu jenem Menschenbilde stimmen — „sein Bild in den Sinn und die Erinnerung der Seinigen mit so scharfen, so tief sich eingrabenden Zügen hineingezeichnet, daß es nicht verlöscht, aber auch nicht verzeichnet werden konnte" (Der sog. histor. Jesus 2c. [2] S. 88 f.). Freilich dazu, der Wirklichkeit dieses Bildes inne zu werden, gehört ein Sinn, „der geneigt ist, die Person vor allem in ihrem sittlichen und frommen Zuge[1]) aufzufassen; der Bescheidung und Geduld genug hat, so zu sagen mit ihr zu leben und sich in sie in ihrer Eigenart hineinzuleben"[1]). (S. 78 Anm.) Von diesem zentralen Punkte aus sucht nun auch Kähler die Vergewisserung der hohen Zeugnisse über Christus. Nachdem er auf S. 81 bei dem „Charakterbild" Jesu eingesetzt und gezeigt hat, wie uns „die Schilderung (scil. des N. T.'s von Jesu Thun und Sein) zur Bewährung seines Selbstzeugnisses und sein Selbstzeugnis das Siegel auf die Schilderung seines Wesens" wird, fährt er fort: „Auf dem

---

[1]) Von mir gesperrt.

Wege dieser Erwägung werden wir auch dazu kommen, den apostolischen Lehrschriften zuzugestehen, diesem Jesus könne man zutrauen[1]), was sie weiter von ihm zeugen. Sie nehmen den Mund nicht zu voll in dem, was wir aus den evangelischen Berichten an ihm kennen; sie werden es auch nicht thun, wo sie Dinge von ihm aussagen, die freilich über die Grenzen seines irdischen Erscheinens hinausliegen; denn diese Dinge passen wohl zu jenem Innern, welches sich in dieser Erscheinung bekundet" [1]) (S. 82). Ist das nicht eben jener Weg, den wir oben S. 203 ff. eingeschlagen haben? Und nach Kähler selbst ist nicht nur das Hohe, das wir von Christo selbst glauben, sondern die ganze christliche Glaubenswelt, vor allem die Wirklichkeit Gottes selbst, uns nur von der Heilandsperson Jesu Christi aus erreichbar: „Wer den Eindruck von der Persönlichkeit, von dem Charakter des hier handelnden Mannes empfängt, der kennt fortan den Charakter Gottes", und auch Paulus hat, als sich ihm im Schauen des Auferstandenen der Eindruck von Jesu Person und der „Sinn und Wert ihres Handelns und Erlebens" [1]) erschloß, darin Gott schauen lernen (S. 93). Insbesondere hat das Wort „Gott ist die Liebe" „erst durch Christi Thun und Erleben seine volle Deutung erhalten" [1]) (S. 94). Darum auch wenn wir im praktischen religiösen Leben in wirkliche Gemeinschaft mit dem lebendigen, erhöhten Christus treten wollen, „treiben wir Verkehr mit dem Jesus unserer Evangelien, weil wir da eben den Jesus kennen lernen, den unser Glaubensauge und Gebetswort zur Rechten Gottes antrifft; . . . weil er (der auf Erden wandelnde und so, wie er dort wandelte, nun erhöhte)[1]) uns das Fleisch gewordene Wort, das Bild des unsichtbaren Gottes, weil er uns der offenbare Gott ist" (S. 60f.). — Wie diese Gedankenreihe auch in Kählers „Wissenschaft der christlichen Lehre" als Einschlag vorhanden ist, das zu untersuchen, würde uns hier zu weit führen. Das, was wir erstreben, ist nur, daß eben dieser Gesichtspunkt zum herrschenden in der Glaubenslehre und deren

---

[1]) Von mir gesperrt.

Schriftanwendung gemacht wird. Wir möchten als Grundlage des Glaubens und Ausgangspunkt der Apologetik und Dogmatik das konsequent durchführen, was ein einseitiger, aber kraftvoller Biblizist, J. T. Beck, einst bei der letztmaligen Beendigung seiner Ethikvorlesung den Zuhörern als praktische Anleitung mitgab: „an den (den Erlöser) halten Sie sich persönlich und lernen Sie ihn immer mehr kennen in seiner Originalgestalt. Gehen Sie ihm nach, wie er ist und handelt und spricht im Bilde derer, die seine Ohren- und Augenzeugen waren. Er hat gelebt; ein solches Bild kann kein Menschenpinsel malen; niemand kam auf ein solches Bild. Gehen Sie auf den Kern los und darauf gründen Sie sich, dann haben Sie Felsengrund, an dem zerschellen alle Fluten — auch dieser Zeit!“ (Vorlesungen üb. die christl. Ethik III S. 205.)

Nachdem wir nun mit dem weitaus bedeutendsten Angriff, der von positiver Seite gegen die Thesis von dem „geschichtlichen Christus“ gerichtet worden ist, uns auseinandergesetzt haben, gehen wir noch kurz auf einen Einwand von derselben Seite ein, der gelegentlich schon wiederholt berührt, dessen zusammenfassende Abwehr aber unsern Standpunkt im ganzen zu beleuchten geeignet ist. Man giebt da und dort vielleicht zu, daß in der That der Glaube sich an das im Fleisch erschienene Wort halten und von da aus seine reiche Welt sich aneignen und ordnen müsse, aber man rügt es, daß wir in der irdischen Erscheinung und Erweisung Jesu Christi nur sein geistiges Sein und Wirken, also die religiös-sittliche Seite hervorheben. Zu Jesu Erscheinung, so sagt man etwa, gehören nach dem Bild der Evangelien doch als unablösbar auch die Wunder, sowohl die von Jesu vollbrachten als die an ihm geschehenen[1]). Wenn diese in den Gewißheitsgrund

[1]) Zu vergleichen H. Schmidt, Die Bedeutung des Wunders für die christliche Glaubensgewißheit (Neue kirchl. Zeitschr. II, 1891, S. 259 ff., 351 ff.), ein Aufsatz, in dem leider die Frage nach der Begründung der christlichen Glaubensgewißheit auf Wunder und nach der Ableitung der Wunderannahme aus der christlichen Glaubensgewißheit nicht scharf genug aus-

des Glaubens nicht eingerechnet werden, ist dann nicht doch das Bild, auf welches der Glaube sich stützen soll, nur durch historische Destillationsarbeit zurechtgemacht?

Aber in Wahrheit steht es auch in diesem Punkte nicht so, daß wir etwa zuerst untersuchten, was aus historischen Gründen feststeht und was nicht, und daß wir nun das historisch-Wahrscheinliche zur Grundlage des Glaubens machen, das weniger Wahrscheinliche ausscheiden wollten[1]. Sind doch gerade manche Wunder z. B. Dämonenheilungen mit einem sehr hohen Grad historischer Wahrscheinlichkeit als Thatsache zu konstatieren. Und doch können wir sie nicht zum Fundament des Glaubens machen. Es sind also andere Gründe, die uns daran verhindern. — Vor allem ist uns das gewichtig, daß Jesus Christus selbst den rechten, vollkommenen Glauben nicht etwa auf Zeichen begründet sehen wollte, sondern auf sein Wort und den Geist, der in ihm wohnte. Jesus selbst macht hier einen Unterschied zwischen dem, was Grundlage rechten Vertrauens sein soll, und zwischen dem, was dafür noch nicht begründend, sondern höchstens von propädeutischem Wert ist. Und dieselbe Unterscheidung ist im Punkte der Wunder aus inneren Gründen, die im Wesen des Glaubens liegen, auch für uns notwendig. Worin kann ein selbständiger, in sich selbst gewisser Glaube das entscheidende Kriterium der Offenbarung finden? Nur in dem, was seiner Art nach uns direkt im Herzen und Gewissen treffen und uns dadurch als

einandergehalten ist; ferner Ad. Oppenrieder (ebenda S. 316 ff., 322 ff.). Aehnlich auch Fr. Sieffert in der übrigens vorsichtig abwägenden Schrift: „Die neuesten theologischen Forschungen über Buße und Glaube. Berl. 1896. S. 22 f.

[1]) Bloßes Mißverständniß Oppenrieders ist die Meinung, daß wir in der Schilderung des Bildes Jesu Christi überhaupt alle Wundererzählungen bei Seite lassen wollten. — Dadurch würde freilich der Stoff für die Zeichnung der Person Jesu unerlaubt beschränkt und verkürzt. Aber es fällt uns auch nicht ein, alle Wunder und was damit zusammenhängt, herauszuschneiden; sondern die Frage ist nur die, ob in dem neutestamentlichen Bilde und speziell in diesem Stoff gerade das Wunderhafte, oder die auch hierin erkennbare geistige Person und Wirkung Jesu Christi das den Glauben Tragende ist.

göttlich-machtvoll gewiß und auch heute noch erfahrbar werden kann. Das ist der Fall mit Jesu richtender und rettender, in der Christenheit wirksamer Heilandsliebe. Dagegen die einstigen Wunderthaten und Wundererfahrungen Jesu können nicht direkt im Gewissen uns versichert und im Glauben erfahren, sondern nur entweder auf Autorität anderer angenommen oder durch historische Untersuchung wahrscheinlich gemacht werden, eben darum aber nicht einen in sich selbst gewissen Glauben tragen. Und daneben tritt die Frage: was kann einen Glauben mit wirklich christlichem, evangelischem Inhalt begründen? Noch nicht die Wunder Jesu Christi! Diesen gegenüber erhebt sich zunächst nur ein ἐξίστασθαι, ein ἐκπλήττεσθαι unter dem Eindruck einer übernatürlichen Macht (vgl. in Beziehung auf die Auferstehung oben S. 203 u. 221 f.). So war es einst. Den Zuschauern wurde das Zeugnis abgenötigt: ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν (Mark. 2 12. Luk. 5 26: ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον), und damit ergriff sie Furcht (ἐπλήσθησαν φόβου Luk. 5 26) und Entsetzen angesichts der in ihren Lebensbereich hereingreifenden unheimlichen, unerklärbaren Macht. Gewiß hatte schon diese religiöse Scheu den bedeutsamen Wert, für Jesum Christum Aufmerksamkeit zu erzwingen und die Frage aufzurühren: wer ist er? Aber dieser Wundereindruck gab selbst noch nicht die Antwort und führte für sich allein noch nicht zum Glauben an ihn. Konnte er doch geradezu, wie dies von den Pharisäern geschah, dahin gedeutet werden, daß hier eine dämonische Macht wirksam sei. Als Lästerung wurde dieses Urteil nur erwiesen durch die innere Art Jesu Christi, durch den Geist, der in ihm lebte und wirkte: nur hierin lag die Ueberführung, daß er in Gottes Namen und Kraft handle. Darum konnte auch nur für den, der von den Wunderthaten auf die Person des Wunderthäters und auf den Geist seines Redens und Thuns sich hinlenken ließ, die unbestimmte religiöse Scheu sich in persönliches Vertrauen verwandeln. Und an demselben Punkte hängt dieses auch heute noch. Auch jetzt mag ja noch bei solchen, die unbefangen und ohne Kritik die evangelischen Erzählungen hinnehmen, besonders bei Kindern und Leuten mit lebhafter Phantasie, etwas von jenem

ἐξίστασθαι erwachen. Aber es ist doch abgeschwächt durch die räumliche und zeitliche Entfernung und bei reflektierenden Menschen wird vollends durch die ihnen geweckten kritischen Fragen die Lebhaftigkeit des Eindrucks beeinträchtigt[1]); es bleibt vielleicht nur das Urteil: das Berichtete ist unerklärbar oder mindestens noch unerklärt. Aber mit jenem ἐξίστασθαι ist es noch heute wie einst; und auch die Unerklärbarkeit kann weder hier, noch irgend sonst die entscheidende Begründung für unsern christlichen Glauben sein. In seiner scharf ausgeprägten Art und mit seinem besonderen Inhalt wird dieser schließlich doch nur durch die Person dessen, der der Heiland ist und als Heiland sich in persönlichen Menschen erwiesen hat, begründet und erhalten[2]). Das gilt gleichermaßen für den Fall, daß jene fesselnde Scheu vor dem Wundermann vorbereitend dem Glauben vorangeht, wie für den andern Fall, daß der Glaube von Anfang an bei dem geistigen Sein und Wirken Jesu Christi einsetzt und erst von da aus auch zu den Wunderberichten Stellung nimmt. Jedenfalls sind auch im ersteren Fall die Wunder selbst erst dann, wenn sie im Vertrauen zu Jesu als dem Heiland verstanden und angeeignet sind, zum Inhalt evangelischen Glaubens geworden.

V.

Wir gehen endlich über zu den Einwänden der „liberalen" Dogmatik gegen die Thesis von Jesu Person und Wirken als dem entscheidenden Glaubensgrund. Der erste Einwand lautet dahin, es werde eine äußerliche Autorität aufgerichtet. Diesem Vorwurf hat einst O. Pfleiderer seine Schlagwortprägung gegeben, wenn er in der zweiten Auflage seiner Religionsphilosophie, Berlin 1883 f., von der „positivistischen Theologie"

[1]) Vgl. dazu Schleiermacher, Der christliche Glaube rc.[2] § 103, 4.

[2]) Vgl. die oben S. 203 Anm. 2 angeführte Stelle aus J. Köstlin, Der Glaube. — Auch J. T. Beck, Vorlesungen über christliche Glaubenslehre, Gütersloh 1886, I, 402 ff., hat einst energisch darauf hingewiesen, wie „das Außerordentliche und Irreguläre der Erscheinung" Jesu im Sinne des Christentums nur „als religiöses Anregungsmittel mit entschiedener Hinweisung auf einen innern Erkenntnisweg" zu verwenden sei.

redete, die weit schroffer in der Ritschlschen Schule als in der kirchlichen Orthodoxie vertreten sei (II S. 429 f.) oder von einem „extremsten Autoritäts- und Geschichtsglauben", der ein rein äußeres Ereignis als Offenbarung aufrichte (I S. 526). Mit nicht undeutlicher Beziehung auf denselben Standpunkt sagte er dort: „der Historienglaube macht noch nicht selig — das ist ein ‚Kardinalsatz' der Reformation und des gesunden Protestantismus, den wir uns durch keinen, ob auch ‚wissenschaftlich' verbrämten Positivismus dürfen verrücken lassen" (II S. 482 f., vgl. Otto Pfleiderer, Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet, Braunschweig 1891, S. 30—34).

Dieser stärkste Vorwurf des Historienglaubens ist hoffentlich durch unsere ganze Darstellung entkräftet. Unter „Historienglauben" ist doch ein äußerliches Fürwahrhalten zu verstehen. Gegen jeden Versuch aber, den Glauben an Jesum Christum dazu herabzudrücken, haben wir stets nach Kräften gekämpft, so sehr, daß man uns von anderer Seite Auflösung aller Geschichtsthatsachen Schuld gegeben hat. Ich wüßte nicht, wo jemals der Glaube von Herrmann oder einem der ihm Nahestehenden anders bestimmt worden wäre, denn als eine durch den Eindruck des Bildes Jesu Christi auf das Herz und Gewissen geweckte persönliche Vertrauenshingabe an ihn und sein Geisteswirken. — Ein Glaube dieser Art ist aber auch nicht blinder, kritikloser Autoritätsglauben. Zweifellos liegt ja hier ein Problem vor: Wir sollen erst durch das Vertrauen zu Jesu Christo zu einer Erfahrung seiner erlösenden Wirkungen gelangen; also muß der Glaube der Erfahrung voraneilen? Ist es also nicht doch ein Sprung ins Leere? Bei genauerem Zusehen löst sich diese Frage. Schon der erste Entschluß zu jenem Glauben ist nicht etwa ein blinder und grundloser. Denn voran geht ihm jener unwillkürliche Eindruck, von dem wir oben S. 217 f. gesprochen haben. Möglich aber ist zudem, auch schon vor dem eigenen Erfahren, eine reflexionsmäßige Klarheit darüber, was wir, wenn wir an Jesum uns vertrauend halten, bei ihm finden können. Auch im gewöhnlichen Leben haben wir bei Entschlüssen, die wir zu fassen haben, die Fähigkeit, uns in den zukünftigen Zustand, den wir

möglicherweise als Zweck erstreben können, hineinzudenken und uns deutlich zu machen, was wir darin Wertvolles für uns hätten; auf Grund dieses Vorausreflektierens sind wir in der Lage, nicht bloß blind zu wollen, sondern klare und begründete Entschlüsse zu fassen. In der Frage aber, ob wir uns zum Glauben an Jesum Christum entschließen sollen, ist dieses Vorausreflektieren uns vor allem ermöglicht durch die Verheißungen, mit denen er selbst uns entgegenkommt, durch die klaren Worte über das, was er uns geben kann und was er uns nicht geben kann, sodann aber durch die Wahrnehmung davon, was andere im Glauben an Jesum Christum gewonnen haben und durch ihn geworden sind. Hier stoßen wir wieder auf die Bedeutung christlicher Persönlichkeiten in der Christenheit und ihres glaubenentzündenden Zeugnisses. — Und wenn so schon der erste bewußte Entschluß zum Glauben nicht blind gefaßt ist, so ist vollends das Festhalten des Glaubens nicht unselbständige Beugung unter eine Autorität, sondern ein bewußtes und freies Sichhingeben; denn es ruht auf der beginnenden eigenen Erfahrung davon, was Jesus Christus uns wirklich in göttlicher Erlösungskraft giebt.

Insoweit also dürfen wir den Vorwurf des Autoritätsglaubens als einen uns gar nicht treffenden getrost abweisen. Sollte aber mit diesem Einwand gemeint sein, daß überhaupt die Begründung des Glaubens auf eine außer uns liegende Offenbarung, genauer auf eine uns gegenüberstehende Person mit ihrem Wirken ein falscher Autoritätsglaube sei, so würde dieser Angriff allerdings gegen unsere Position sich richten, aber wir müßten ihn dann auch als einen Angriff nicht nur auf unsere Stellung, sondern auf den Zentralpunkt des Christentums selbst mit aller Kraft zurückweisen. — Die liberale Theologie hat allerdings stets darauf hingedrängt, die innere Offenbarung statt der äußeren zu betonen. Biedermann hat es in seiner christlichen Dogmatik am klarsten ausgeführt, daß die Offenbarung im eigentlichen Sinn als ein psychischer Vorgang in unserm Ich verlaufe. Sie ist ihm nur die eine Seite im Prozeß des religiösen Lebens, nämlich das Sicherschließen Gottes, des absoluten Geistes, im Ich des Menschen, während die andere Seite unser Glaube ist. Diese

unmittelbare Offenbarung Gottes geschieht nach der Erkenntnisseite im Vernunfttrieb, nach der Willensseite im Gewissen, nach der Gefühlsseite in der Erhebung über die Welt und die sinnliche Bestimmtheit (2. Aufl. §§ 105 ff., bes. §§ 108—111). In ähnlicher Weise hatte Lipsius in den früheren Auflagen seines Lehrbuchs der Dogmatik geltend gemacht, daß Vorgänge außer uns, auch solche in der Geschichte, nur mittelbare Offenbarung Gottes für uns seien; die unmittelbare Offenbarung Gottes erfolge nur in unserem Innern, als eine Erregung des religiösen Gefühls und der religiösen Triebe (2. Aufl. § 70); erst auf Grund dieses Vorgangs in unserm Gemüt, der die Offenbarung im eigentlichen und engeren Sinn darstelle, könne auch etwas außer uns Liegendes in der Welt als Offenbarung Gottes gedeutet werden.

Nun haben ja auch wir durchaus anzuerkennen: nur vermöge des Eindrucks, den Jesu Person und sein Geisteswirken in der Christenheit auf unser Inneres hervorbringt (s. oben S. 217), können wir vertrauend der Offenbarung Gottes in ihm inne werden, und nur in unserm Innern können wir auf Grund des Glaubens etwas davon erfahren, wie Jesus uns von Schuld und Macht der Sünde, von Welt und Tod frei macht. Aber die entscheidende Frage darf dadurch nicht verrückt werden; sie lautet: setzt die Wirkung Gottes, die wir innerlich erleben sollen, ursprünglich in unserm eigenen Innern ein oder in der Welt außer uns? liegt für die Wirksamkeit Gottes, deren wir inne werden sollen, der Quellpunkt in uns selbst, oder ist es ein Quellpunkt außer aus, von dem jene innerlich zu erlebenden Wirkungen uns zuströmen? Entscheidend ist diese Frage für das praktische Leben; von ihrer Beantwortung hängt es ab, wohin wir uns selbst in Zweifeln und Anfechtungen zu wenden und wohin wir andere, die wir zum Glauben führen oder im Glauben befestigen wollen, zu weisen haben (s. oben S. 219). — Die Antwort ist auf dem Boden des Christentums nicht zweifelhaft: Nicht das soll uns unseres Gottes und Vaters gewiß machen, daß in uns von Natur ein Vernunfttrieb lebendig, ein Gewissen rege und ein Antrieb und eine Kraft zur Gefühlserhebung über die Welt zu Gott lebendig ist; wohl mag das alles zu dem Boden gehören, aus dem Ahnungen Gottes

und in Berührung mit der Welt und Geschichte auch mannigfache religiöse Anschauungen und Lebensäußerungen hervorwachsen, aber es ist noch nicht selbst der Grund christlicher Gottesgewißheit. Dieser liegt auch nicht in besonderen mystischen Erlebnissen in dem von der Welt und menschlichen Gemeinschaft zurückgezogenen Seeleninnersten. Sondern innerhalb der Geschichte sollen wir die Erweisung Gottes finden, welche durch die auf unser Inneres ausgeübten Wirkungen uns Gottes gewiß macht und zu Gott emporhebt. Die Eigenart und Stärke der christlichen Religion liegt gerade in dem Hinweis auf diese besondere, wirksame und dadurch autoritative Erweisung Gottes, die unserm trotzigen und verzagten Herzen gegenübertritt (s. oben Abschn. II). Im Festhalten dieses Punktes darf uns, wenn wir überhaupt am Christentum festhalten wollen, der Vorwurf des „Autoritätsglaubens" nicht irre machen.

In nahem Zusammenhang mit diesem ersten Einwand steht der zweite: über der Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus werde verkannt, daß es im Grund doch nicht die geschichtliche Person, sondern das in ihr dargestellte Princip sei, was uns im Innersten ergreife und von seiner inneren Wahrheit und Hoheit überführe. Diese Ansicht nimmt auch die andere Wendung an, daß in Wahrheit der ideale Christus, also die Verkörperung jenes Prinzips in einem Idealbild, das in geschichtlich bedingten Formen ausgeprägt werde, der Grund und Kern des christlichen Glaubens sei, nicht etwa bloß der ursprüngliche historische Jesus Christus. In diesem letzteren Punkte könnte man einen Anklang an Kählers Anschauungen finden wollen: wenn nach ihm nicht der „historische", sondern der in der Gemeinde geglaubte und gepredigte biblische Christus die Grundlage des Glaubens ist, so ist diese nach der liberalen, spekulativen Theologie ebenfalls nicht der historische Jesus, sondern der von der christlichen Gemeinschaft in ihrem religiösen Bewußtsein ausgestaltete und in den jeweiligen Vorstellungsformen der Zeit dargestellte ideale Christus. Aber freilich dort, bei Kähler, wird

der scheinbare Abstand des Geglaubten und Geschichtlichen durch die energische Behauptung aufgehoben, daß der geglaubte und gepredigte biblische Christus sich für den Glauben selbst als der Wirksame, und damit auch Wirkliche und Geschichtliche erweise; hier dagegen wird die Frage nach der ursprünglichen geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber dem ewig wahren Inhalt des idealen Christus oder Christusideals als bedeutungslos für den Glauben bei Seite geschoben und der historischen Forschung ganz anheim- oder auch preisgegeben [1]).

Es würde nun zu weit führen, wenn wir die Unterscheidung von Prinzip und Person, von idealem Christus und geschichtlichem Jesus hier in allen ihren Abwandlungen und Verschlingungen mit andern Fragen besprechen wollten. Hier nur soviel! Der Unterscheidung von Prinzip und Person liegt insofern etwas Berechtigtes zu Grunde, als die Dogmatik bei ihrer wissenschaftlichen Aufgabe des Unterscheidens und Verbindens auch die Ab-

[1]) Vgl. den scharfen Ausdruck dieser Gedanken in D. Fr. Strauß, Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, Leipz. 1864, S. 627: „Der Kritiker lebt der Ueberzeugung, ... ein gutes und notwendiges Werk zu thun, wenn er ... das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlicht menschlichen Zügen, so gut es sich noch thun läßt, wiederherstellt, für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild verweist, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst ins Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesamten Menschheit sein kann.“ In diesem, aber auch nur in diesem Punkt spricht sich O. Pfleiderer, Die Ritschlsche Theologie ꝛc., S. 99f. ganz ähnlich aus: Es „drängt sich die Erwägung auf, daß es doch eigentlich für die Hauptsache, nämlich die Erzeugung des wertvollen Gemütserlebnisses der jetzt lebenden Christen, nicht so sehr darauf ankommt, welcher Grad von geschichtlicher Treue dem für jenen Zweck gebrauchten Vorstellungsbild von Christus zukomme, als vielmehr darauf, welchen Schatz von heilskräftigen Wahrheiten es in anschaulicher und faßlicher Form enthalte. Daraus aber folgt zuletzt die Einsicht, daß der unmittelbar wirksame Grund jener heilsamen Erlebnisse nichts anderes ist als das im Bewußtsein der Gemeinde lebendig sich fortpflanzende Ideal oder Prinzip oder Geistesgesetz (Röm. 8 2) christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit, welches von der geschichtlichen Person Jesu wohl ausgegangen, aber keineswegs mit ihr identisch ist.“

straktionsarbeit nicht wird unterlassen können, daß sie das in Christo verwirklichte Evangelium, das in ihm erschienene neue göttliche Leben, also die uns von ihm gebrachte Heilsgabe und Lebensrichtung an der geschichtlichen Person des Trägers heraushebt und der Art nach bestimmt; sie wird es gerade auch dann thun müssen, wenn sie das enge Verhältnis zwischen dem einen und andern deutlich machen will. Und nicht nur mit jener logischen Abstraktion wird die christlische Glaubenslehre operiren, sondern sie wird in irgend einer Weise von der irdischen Erscheinung Jesu den realen göttlichen Logos unterscheiden, der schon vor Jesu Eintritt in der Welt wirksam gewesen und in Jesu völlig erschienen ist. Aber zur Bezeichnung der ersten wie der zweiten Unterscheidung sind die Ausdrücke Prinzip und Person schwerlich geschickt, da sie ihre Geschichte hinter sich haben und, soweit sie diese wiederspiegeln, nicht nur das Problem bezeichnen, sondern auch eine bestimmte Lösung andeuten, nämlich daß die Person Jesu nur die Bedeutung eines vielleicht notwendigen Vehikels für jenes heilschaffende Prinzip oder Organs für den Logos habe und darum nur in sekundärer Weise zum Inhalt des Glaubens gehöre[1]). — In direktem Gegensatz dazu ist nun zu behaupten, daß in der Frage, was der tragende Grund und direkte Gegenstand des Vertrauens oder was die uns gewißmachende und erlösende Offenbarung Gottes sei, die wesentliche Antwort des Christentums lautet: nicht das Prinzip

---

[1]) Tröltsch hat in dieser Zeitschr. VI (1896), S. 205 f. Anm. die Unterscheidung des christlichen Prinzips (im Sinne von Lebensmacht oder einheitlicher Grundidee des Christentums) von der Person Jesu energisch verteidigt. Soweit er nur dafür eintritt, daß das im Christentum uns gebrachte religiös-sittliche Gut und Ideal für den Einzelnen und für die Gemeinschaft (in concreto das Reich Gottes) klar bestimmt und nun das Verhältnis desselben zur Person Jesu als Problem gestellt werde, bin ich einverstanden. Nicht teilen kann ich dagegen seine Vorliebe für die Ausdrücke Prinzip und Person aus dem oben bezeichneten Grund, aber auch deshalb, weil sie bei der Weitschichtigkeit, die besonders der Ausdruck Prinzip hat, leicht verschiedene Probleme ineinanderwirren. Wie dies z. B. bei Lipsius der Fall ist, habe ich in der Theol. Litztg. 1896, Col. 45 f. zu zeigen gesucht. Jede Verknotung verschiedener Probleme aber ist für die Dogmatik vom Uebel.

oder Heilsgut in seinem eigenen inneren Wert, sondern die Person, die uns das Heilsgut als wirklich erweist und bringt; nicht der Logos überhaupt, sondern der in der Person Jesu im Fleisch erschienene Logos. — Damit ist auch schon das Urteil über den „idealen Christus“ gegeben: für den christlichen Glauben kommt es darauf an, daß nicht etwa nur ein im religiösen Bewußtsein der Gemeinde lebendes ethisches „Musterbild“ oder auch Erlöserbild da sei, sondern daß die wirkliche Person eines solchen Erlösers überführend und heilbringend zu uns komme. Nun ist dessen Wirken ja allerdings dadurch vermittelt, daß das Bild von ihm in der Gemeinde fortlebt und uns bekannt gemacht wird. Aber nur insoweit, als wir überzeugt sein können, daß dieses Bild oder der ideale Christus uns Wirklichkeit darstellt, können wir daran als an einen Erweis von Gottes rettender, erziehender Macht uns halten. Jene Ueberzeugung selbst aber können wir nur dadurch selbständig gewinnen, daß wir in dem in der Gemeinde geglaubten und gepredigten Christus die unauflösliche Wirklichkeit des Seins und Wirkens Jesu in der Menschengeschichte glaubend zu erkennen und von da aus zu prüfen vermögen, wie weit das uns dargebotene Christusbild treue Auslegung und innerlich notwendige Entfaltung jener Wirklichkeit ist. M. a. W. der „ideale“ oder vielmehr der in der Kirche geglaubte und verkündete Christus ist nur insoweit als Wirklichkeit (im Unterschied von bloßer Idealisirung seitens der Gemeinde) zu bewähren, als uns Jesu irdische Person und Geisteswirkung den Grund giebt zu der Gleichung „Jesus ist der Christ“, also zu der Ueberzeugung: jener Christusbegriff bezeugt nur, was dieser Jesus nach seinem innersten Wesen und Wirken gewesen ist und jetzt noch ist und ewiglich bleiben wird.

Ein dritter Einwand von liberaler Seite lautet: die Forderung, daß der geschichtliche Jesus Christus die Grundlage des Glaubens sein solle, trete der individuellen Freiheit und Manchfaltigkeit der christlichen Persönlichkeiten zu nahe und spanne die Gestaltung des Christenlebens in eine methodistische Schablone

ein. Dieselbe Kritik wird freilich auch von seiten „positiver" Theologen geübt[1]). Aber im Munde der „liberalen" Theologen hat sie eine noch viel umfassendere Bedeutung. Sie weisen mit jenen darauf hin, daß der Christenglaube auf sehr manchfaltige Weise entstehen könne; dabei aber betonen sie vor allem, daß nicht immer durch die bewußte Beziehung auf Jesum Christum der Zweifel besiegt und der Glaube geschaffen werde; sondern allerlei Erlebnisse, die Erfahrung einer merkwürdigen Errettung, eine besondere Wohlthat Gottes, die Erinnerung an eine christliche Mutter oder an andere fromme Menschen könne den Glauben an Gott wecken. Und ebenso wie er auf verschiedenen Wegen werde, so könne er in verschiedenen Formen leben: nicht dürfe die bewußte Vergegenwärtigung des Bildes Christi als die allein normale Form gefordert werden; es könne einer auch ohne diese im Glauben an Gott als seinen Vater leben, sein Vaterunser beten und das christliche Gebot erfüllen. So spricht Johannes Weiß, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, Göttingen 1895, aus: es sei „kein niedriger, sondern sogar ein recht hoher Standpunkt christlicher Frömmigkeit, wenn jemand auch unter Leiden an Gott festhält, ohne sich hierbei bewußt an die Person Christi anzulehnen". Es gebe „eine Ueberzeugung von der Wahrheit des Reiches Gottes und einen Eifer dafür, welcher lediglich aus der Sache selber erwächst, ohne daß man sich dabei immer bewußt würde, daß man hierin in der Nachfolge Christi steht" (S. 181).

Was nun zunächst jenes Erste, die verschiedenen Entstehungs-

---

[1]) Vgl. H. Schmidt in der Neuen kirchl. Zeitschr. II (1891), S. 377 gegen Gottschick: „Er redet immer so, als ob der Heilsglaube bei allen in ganz gleicher Weise entstehen müßte, weil er bei allen schließlich denselben Inhalt haben muß. Das ist aber Methodismus in seiner Art." — Kähler, Der sog. historische Jesus rc. [2]S. 204: „Der Weg sei berechtigt, in einer bestimmten Zeitlage für bestimmte (scil. apologetische) Zwecke eingeschlagen, wenn er aber für allgemeingiltig anerkannt werden soll, mit allen seinen besonderen Voraussetzungen, seiner Abgrenzung und seinen nicht verleugneten Geheimnissen, so dürfte man das selbst in der Anwendung auf Theologen als bedenklichen Methodismus bezeichnen." (Vgl. dazu oben S. 226 f.)

weisen des Glaubens, angeht, so ist in der That eine unendliche Manchfaltigkeit der Führungen Gottes dankbar anzubeten: nicht nur direkt durch Jesum Christum, sondern durch äußere Segnungen und Leidensschickungen, durch innere Erfahrungen, durch mancherlei Einwirkungen menschlichen Worts und menschlicher That weiß Gott einen Menschen zum Nachdenken zu bringen und zu sich zu ziehen. Der theologischen Wissenschaft ist es nicht möglich, diesen individuellen Reichtum zu überschauen, und es ist ihr nicht erlaubt, ihn in eine schablonenhafte Norm zu zwängen[1]). — Aber alle jene manchfaltigen Eindrücke führen einen Menschen doch erst dann zu wirklich christlichem Glauben, nicht nur zu unbestimmten religiösen Regungen, wenn er durch die verschlungenen unberechenbaren Erfahrungen des Lebens mit dem Glauben und der Verkündigung der christlichen Gemeinde in Berührung gebracht wird. Und zur vollen Selbständigkeit in der Aneignung des Gemeindeglaubens gelangt er erst, wenn er ihn selbst aus der Quelle schöpft, nämlich aus Gottes Offenbarung in der Geschichte, also aus Jesu Person und Geisteswirksamkeit.

Damit haben wir auch schon über die verschiedenen Formen, in denen der christliche Glaube lebt, ein Urteil gesprochen: gewiß, es giebt bei einzelnen Gliedern der Christenheit ein Glauben an Gott, ein Beten, eine Pflichterfüllung, eine Liebesübung, die christlicher Art sind, ohne von bewußter Erinnerung an Jesum Christum geleitet zu sein. Ja vielleicht ist ein solcher Christ in dem Glauben, den er hat, treuer als einer, der von der Notwendigkeit des Anschlusses an Jesum Christum überzeugt ist. Aber dies alles für einzelne Glieder der Christenheit zugestanden, dennoch werden wir mit aller Entschiedenheit sagen müssen: die Stärke des Christentums als einer geschichtlichen Macht ruht vor allem in der Ver-

---

[1]) Vgl. Otto Ritschl in dieser Zeitschr. III (1893), S. 380: „Die Empfänglichkeit der einzelnen Menschen und das Werden und Wachsen ihres Glaubens ist bei aller Gemeinschaft der gebotenen Anregungen und bei aller Gleichheit des schließlich wahrnehmbaren Erfolges eine so individuell-besondere Angelegenheit, daß es schwerlich jemals durch eine noch so vielseitige und fein entwickelte Theorie vollkommen erschöpft werden kann. Und dieser Grenzen muß sich der Theologe deutlich bewußt sein."

kündigung von Jesu Christo als dem Grund des Glaubens. Gegenüber hochstrebenden theistischen und moralistischen Ueberzeugungen auf dem Boden der antiken Welt hatte die christliche Religion thatsächlich einst ihre Macht darin, daß sie in Jesu Christo eine wirkungskräftige Offenbarung darzubieten hatte; und so ist es noch heute. Und auch von den Einzelnen, die ohne die Beziehung auf Jesu Christi Person eine christlich geartete Frömmigkeit festhalten wollen, werden wir sagen dürfen: sie leben, wenn auch durch Vermittlungen hindurch, von dem Geist, der von Jesu Christo ausgeht. Daher ist auch stets die Gefahr vorhanden, daß, wo ihnen jene Vermittlungen das ursprüngliche Leben nicht mehr zuleiten, ihre Frömmigkeit entartet; und ohne rigoros zu sein, wird man oft finden, das ein solches Christentum ohne Anschluß an Jesum Christum, auch wo es in seiner Aeußerung noch durchaus christliche Art zeigt, doch in seiner Motivierung sich schon stark davon entfernt, vollends aber, daß es nicht die Kraft hat, für weitere Generationen sich stark und rein zu behaupten[1]).

Wenn solchen von der geschichtlichen Wurzel des Christentums losgelösten Männern die zeugende Kraft fehlt, so sind dagegen die weithin wirkenden Helden der christlichen Religion immer die gewesen, welche sich von Jesu Christo selbst die Erneuerung ihres eigenen Lebens und die Erneuerungskräfte für die Christenheit geben ließen. Ein Paulus war mächtig dadurch, daß Christus in ihm lebte, wohl der auferstandene und erhöhte Herr, aber doch kein anderer als der Jesus Christus, der ihn geliebt und sich selbst für ihn dargegeben hat (Gal. 2 20), kein anderer als der Gekreuzigte, der den Inhalt seiner Predigt ausmacht (I Kor. 2 2). Ein Augustin hat wohl die unmittelbare Zwiesprache seiner Seele mit Gott gesucht, aber doch mit dem „persönlichen Gott, der in der humilitas Christi als der Barmherzige ergriffen wird" (A. Harnack, Dogmen-

[1]) Vgl. H. Scholz in dieser Zeitschrift III (1893), S. 356: „Wo die bewußte Beziehung zu Christus fehlt, da liegt bei aller Schätzung persönlicher Frömmigkeit ein Mangel vor, dessen verhängnisvolle Wirkungen die Geschichte der deutschen Aufklärungstheologie, der Romantik und des philosophischen Ideals uns zur Genüge beweist, ein Mangel, der im einzelnen Fall wohl verstanden, aber niemals gebilligt werden darf."

geschichte III[1], S. 65); und er bezeugt, daß ihn der Name Christi, den sein Herz schon in der Muttermilch aufgenommen hatte und in der Tiefe bewahrte, durch die Irrgänge seines Lebens hindurchgeführt habe (Konfessionen III S. 8). Luther ist dadurch, daß er, in seiner Gewissensangst vor dem zürnenden, schrecklichen Gott, in Christus, vor allem in dem Menschen Jesus Christus, den Spiegel des väterlichen Herzens Gottes und damit des Vaters Huld und Gnade schaute, innerlich frei und zum Befreier für andere geworden. Schleiermacher ist durch seine Kindheitseindrücke von Jesu Christo und von einem christlichen Gemeindeleben gehalten worden und in bewußter Mannesüberzeugung hat er das Christentum als die Glaubensweise, in der alles seine Beziehung auf Jesum Christum hat, in Wissenschaft und Predigt darzustellen sich bemüht. — Diese Männer zeigen, daß bei allem Spielraum der Individualitäten und aller Manchfaltigkeit der individuellen Lebensentwicklungen doch die kraftvolle christliche Persönlichkeit auf dem Anschluß an die Offenbarung Gottes in Jesu Christo beruht. Daß wir daran festhalten und damit den Satz durchführen wollen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", das ist der ganze „Methodismus", den man uns vorwerfen kann.

Ein vierter Einwand der „liberalen" Theologie rügt endlich die Isolierung der Offenbarung in Jesu Christo, die wir uns bei der Begründung des Glaubens zu Schulden kommen lassen: darüber werde „die Begründung des Christentums im innern Wesen des geistigen Lebens" verkannt und die Erweisung Gottes in der Gesamtgeschichte der Menschheit, besonders in der Geschichte der außerchristlichen Religionen in historisch unwahrer und ungerechter Weise bei Seite geschoben. Solche Vorwürfe hat schon O. Pfleiderer hören lassen (Religionsphilosophie II[2], S. 433); wir finden neuerdings Aehnliches bei E. Tröltsch in seinen Aufsätzen über „die Selbständigkeit der Religion" (in dieser Zeitschr. Jahrg. 1895 u. 1896).

Muß wirklich, um auf das Erste einzugehen, „die Begrün-

dung des Christentums im innern Wesen des Geistes" bei Seite gesetzt werden, wenn die Offenbarung in Jesu Christo zur Grundlage des christlichen Glaubens gemacht wird? In einem bestimmten Sinn allerdings müssen wir jene Begründung zurückweisen, wenn nämlich damit gemeint wäre, daß allein in dem inneren Wesen unseres geistigen Lebens der Christenglaube die Garantie seiner Wahrheit finden solle. Damit wären wir auf den Standpunkt des Postulats verwiesen: was der Christenglaube verkündet, muß wirklich sein, weil es unserm geistigen Wesen gemäß ist. In einem andern Sinne aber kann, ja muß auch bei der Verweisung des Glaubens an geschichtliche Offenbarung „die Begründung im innern Wesen unseres Geistes" aufgezeigt werden. Das persönliche Leben Jesu Christi und sein Geisteswirken bliebe ja in der That etwas Fremdes in der Menschheit, wenn es nicht unserm Innern die Zustimmung abnötigte, daß in Jesu Christi eigener Person das geistige Wesen des Menschen vollendet ist, und daß sein Geisteswirken auf uns dem innersten Zuge entgegenkommt, der durch unser eigenes geistiges Leben hindurchgeht, daß also auch wir dadurch einer Vollendung unseres geistigen Wesens entgegengeführt werden [1]).

Ebenso wie mit unserm eigenen geistigen Leben kann und muß aber auch die Offenbarung Gottes in Jesu Christi Person und Geisteswirken in einen teleologischen Zusammenhang mit der Ordnung der Welt und der Geistesentwicklung in der Menschheitsgeschichte gebracht werden. Die Ueberzeugung, daß in Jesu Christo Gottes heilige Liebe sich als wirksame Macht in der Welt enthüllt und darum hier die glaubenbegründende Offenbarung

[1]) In den „Stud. u. Krit. von 1891, S. 51ff. habe ich in Auseinandersetzung mit Kaftans Beweis für die Wahrheit des Christentums diesen Gedanken ausgeführt und gerade auch in dieser Beziehung die Annahme apriorischer Funktionen, in denen sich das menschliche Geistesleben behauptet und vollendet, verteidigt. Ich war daher etwas verblüfft, daß Tröltsch (in dieser Zeitschr. 1895, S. 374) gerade mir den Vorwurf macht, ich wolle „die ausschließliche Begründung auf das Eine Geschichtsfaktum im Gegensatz zu jeder Begründung in dem innern Wesen des geistigen Lebens" durch meine religionsphilosophische Methode wissenschaftlich stützen.

Gottes zu finden ist, hindert nicht daran, vorbereitende erziehende Offenbarungen Gottes außerhalb des Christentums anzuerkennen. Im Gegenteil, wenn uns in Jesu Christi Leben und Geisteswirken in der Geschichte ein höchster Wert und Zweck der Welt, eine weltmächtige erziehende Liebe Gottes gewiß geworden ist, so sind wir direkt aufgefordert, die Spuren davon in der Welt aufzusuchen; und wir sind auch in Stand gesetzt, wenigstens etwas von dem auf jenen Zweck gerichteten Walten Gottes glaubend zu verstehen, sowohl in der Einrichtung der Welt, als in der allgemeinen Ausrüstung des Menschen und der Menschheit, als auch besonders in dem geschichtlichen Leben der Menschheit mit den Ereignissen und Personen, die darin Epoche machen. Vor allem da werden wir dieses Walten erkennen, wo durch Vorgänge in der Natur oder durch Ereignisse und Personen schon in der Geschichte selbst ein religiös-sittliches Leben hervorgerufen worden ist, das als Vorstufe des christlichen sich darstellt; wir schauen m. a. W. etwas von Gottes vorbereitenden Offenbarungen vor allem in der Religions- und Sittengeschichte der Menschheit, in der sie sich reflektieren. In einzigartiger Weise wird uns durch Jesu Christi Person und Geist das alte Testament beleuchtet, und zwar wegen seines unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhangs mit jener Gottesoffenbarung: in den alttestamentlichen Führungen und prophetischen Persönlichkeiten erkennen wir darum vor allem Gottes vorbereitendes Offenbaren. Aber auch innerhalb der heidnischen Religionen haben wir nicht nur (mit Akt. 14 $_{17}$ f. 17 $_{26}$ Röm. 2 $_{14}$ f.) Erweisungen Gottes in der Natur, wie im geschichtlichen Leben und dem daran anknüpfenden Gewissen, sondern auf Grund davon auch auf menschlicher Seite Wahrheitserkenntnis, freilich sehr verschiedener Stufen, anzuerkennen. Der Lessingsche Gedanke der „Erziehung des Menschengeschlechts“ findet hier seine berechtigte Anwendung; nur ist er seiner ursprünglichen intellektualistischen Wendung zu entkleiden, die in der Erziehung hauptsächlich einen fortschreitenden Unterricht mit immer höheren Lehrbüchern erblickt. Man hat diese ganze Betrachtung der Geschichte nicht ungeschickt eine „christliche Geschichtsphilosophie“ genannt. — Aber auch für sein eigenes religiöses Leben soll der Christ, der sich der heiligen Liebe Gottes in Jesu

Christo vertrauend hat beugen lernen, die Güte, Heiligkeit, Macht und Weisheit dieses Gottes in den Ordnungen und Wohlthaten der Natur, in der Stimme des Gewissens, in Segnungen und Gerichten des Völkerlebens &c. anbetend erkennen lernen, wenn auch diese Erkenntnis immer mit der anbetenden Beugung unter das Unerforschliche sich verbinden muß. Und selbst der propädeutische Wert soll nicht bestritten werden, den es auch jetzt noch haben kann, wenn ein Mensch von Erweisungen Gottes in der Natur und Geschichte, oder von außer- resp. vorchristlichem religiösem Leben einen lebendigen Eindruck im Gemüt empfängt. Es kann z. B. gewiß geschehen, daß einer etwa unter Carlyles Anregung die mächtige religiöse Begeisterung und den unerschrockenen sittlichen Idealismus der alttestamentlichen Propheten bewundern lernt und so gewaltig davon ergriffen wird, daß er selbst nun ihren Glauben als Wahrheit anerkennt. Er kann in der That an solchen religiösen Persönlichkeiten eines göttlichen Wirkens inne werden und sich an ihnen aus Zweifeln zu einer religiösen Ueberzeugung aufrichten.

Wenn in diesen Beziehungen die christliche Bornirtheit, die man uns Schuld geben möchte, nur in der Phantasie der Polemiker besteht, so halten wir allerdings ihnen gegenüber an Einem fest: das praktisch-religiöse Christenleben kann über jenen propädeutischen Stand hinaus nur dadurch zu seiner vollen christlichen Klarheit und Stärke geführt werden und kann seinen letzten Halt gegenüber religiösen und sittlichen Anfechtungen nur darin finden, daß es auf Jesum Christum als auf seinen Grund zurückgeht. Und Aehnliches gilt für die christliche Wissenschaft. Es scheint mir ein vergebliches Bemühen zu sein, wenn man auf die Unerklärbarkeit der religiösen Vorgänge aus irgend welchen natürlichen Ursachen die Annahme einer sie verursachenden Gottheit, die sich der idealen Wahrnehmung oder inneren Erfahrung darbietet, als erklärende Hypothese aufbauen will und wenn man dann weiter das Wesen dieser göttlichen Macht aus der Gesamtrichtung der Religionsentwicklung zu erschließen unternimmt, wozu Tröltsch, wie es scheint, wenigstens hinneigt. Die Versuchung zu einer illusionistischen Erklärung der Religion und der Eindruck eines ver-

wirrenden Vielerlei in der Religionsgeschichte kann zwar durch wissenschaftliche Erwägungen insofern bekämpft werden, als sie die Schwierigkeiten und Grenzen der antireligiösen Erklärungsversuche aufzeigen; aber den entscheidenden Sieg über diese werden wir immer nur dadurch gewinnen, daß wir selbst die Wahrheit einer bestimmten Religion innerlich anerkennen, indem wir uns der sie begründenden Offenbarung anvertrauen. Erst auf Grund davon mögen wir dann auch in der Religionsgeschichte die doch immer nur zerstreuten Spuren der teleologischen Entwicklung auf dieses Ziel hin aufsuchen und erkennen; sie bleiben uns dunkel, wenn wir sie nicht in der Beleuchtung eines Zieles sehen, das in seiner eigenen Wahrheit uns innerlich klar geworden ist. Ich meine, man bewegt sich in Selbsttäuschungen, wenn man diesen Ausgangspunkt der geschichtsphilosophischen Betrachtung verkennt. Daß aber diese anzustellen ist, und daß dadurch die Ueberzeugung von der Allgemeingiltigkeit der im Glauben angeeigneten Religion ihre umfassendere Rechtfertigung erhält, darüber bin ich mit Tröltsch durchaus einverstanden.

Ebenso nun aber, wie wir beim Erweis für die Wahrheit des Christentums nicht mit den vorbereitenden Offenbarungen Gottes einsetzen, sondern diese erst von der abschließenden Gottesoffenbarung aus verstehen können, ist auch in der Darlegung des christlichen Glaubensinhalts von dieser auszugehen; aber mit Recht wird die Forderung gestellt, daß wir nun eine umfassende christliche Weltanschauung entwerfen und in ihrem Zusammenhang Natur und Geschichte, so wie sie sich der heutigen Wissenschaft darstellen, so weit als möglich, teleologisch zu verstehen suchen.

VI.

Damit eröffnet uns unsere Controversfrage zum Schluß einen Ausblick auf die Gestaltung der christlichen Apologetik und Dogmatik.

Die Apologetik muß, wenn sie dem Wesen des christlichen Glaubens gemäß sein will, an die beiden Gründe anknüpfen, mit denen der einfachste Christ sich in Anfechtungen der Wahrheit seines Glaubens versichert: er erinnert sich einerseits

daran, was er an seinem Glauben hat und warum er nicht von ihm lassen kann, wenn er nicht auf sein Bestes verzichten will; und er besinnt sich andererseits auf die sein Gemüt überführenden Erweisungen der Wirklichkeit Gottes. Diese beiden Gründe kann die Apologetik nur systematisch ausführen und philosophisch erweitern. Im Anschluß an den ersten Grund hat die Apologetik den Wert des christlichen Glaubens für den Einzelnen und für die Gemeinschaft darzulegen; sie zeigt, inwiefern der christliche Glaube geeignet ist, dem Einzelnen zu einer Befriedigung seiner innersten Bedürfnisse (die aber zum Teil erst durch das Christentum selbst zum deutlichen Bewußtsein gebracht werden) und damit zu einem wahrhaft geistig-persönlichen Leben zu verhelfen, zugleich aber auch die menschliche Natur- und Interessengemeinschaft zu einer wahrhaft geistigen Gemeinschaft zu erheben. Die philosophische Erweiterung dieses Beweises besteht darin, daß der gemeinsame Zug, der durch alle Bethätigungen unseres geistigen Lebens hindurchgeht, aufgesucht und eben dadurch erwiesen wird, wie der Christenglaube dem allgemeinen geistigen Wesen des Menschen entspricht und es zum Ziel der Vollendung führt; und eine analoge Aufgabe besteht in Beziehung auf die menschliche Gemeinschaft. Im Anschluß an den zweiten Grund hat die Apologetik systematisch darzulegen, aus welchen Gründen Jesu Christi Person und Geisteswirken als die Offenbarung Gottes selbst in seiner von Welt und Sünde erlösenden heiligen Liebe anzuerkennen ist. Die philosophische Erweiterung dieses Nachweises ist von der Frage geleitet, inwiefern sich diese Offenbarung Gottes in Jesu Christo als die überragende Vollendung der vorangehenden geschichtlich gegebenen Religionen verstehen läßt, nicht bloß als Erfüllung der alttestamentlichen Religion mit ihrem prophetischen Charakter, sondern auch als die von Gott gewirkte Zusammenfassung aller Wahrheits- und Offenbarungselemente in andern Religionen, inwiefern sie darum einen geschichtsphilosophischen Schlüssel zum teleologischen Verständnis und zur kritischen Beurteilung der normalen und abnormen Religionsentwicklung und der diese letztere umfassenden Gesamtgeschichte der Menschheit abgiebt. — Die beiden Aufgaben hängen aufs engste zusammen: denn einer-

seits hängt der Wert des christlichen Glaubens nicht an einer wertvollen Idee, sondern an einer geoffenbarten Wirklichkeit; und andererseits muß die Offenbarung in ihren für uns wertvollen Wirkungen aufgezeigt werden[1]).

Der Lösung dieser beiden Aufgaben aber muß die wissenschaftlich begründete kritische Abwehr einer Wissenschaft zur Seite treten, die die Grenzen des theoretischen Erkennens überschreitet und in das Gebiet des Glaubens Uebergriffe macht[2]).

---

[1]) Neuerdings hat H. H. Wendt, Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums, Göttingen 1897, die Grundzüge eines Beweises für die Wahrheit des Christentums gegeben. Ich kann mich den Gedankengängen des feinsinnigen, architektonisch kunstvollen Vortrags auf eine weite Strecke Wegs anschließen. Aber bei dem Begriff der christlichen Erfahrung scheint mir die Thatsache nicht scharf genug beleuchtet, daß diese Erfahrung von „einer durch die Gnade Gottes verliehenen sittlichen Freiheitskraft" doch erst auf Grund des Glaubens an Jesum Christum gemacht werden kann. Daher finde ich auch die Formulierung nicht zutreffend oder mindestens nicht glücklich, daß die sittliche Erfahrung durch den Eindruck, den wir von dem geschichtlichen Jesus bekommen, nur „bestätigt" und „ergänzt" werde oder, wie Wendt gegen Herrmann betont, daß die sittliche Freiheitserfahrung, und zwar in der Allgemeinheit, wie sie auch bei dem nicht-christlichen Menschen gegeben ist, als das eigentlich grundlegende Moment für den Beweis der Wahrheit des Christentums", dagegen „der von der geschichtlichen Gestalt Jesu kommende Eindruck" nur als „ergänzendes und abschließendes Moment" anzusehen sei. — Nun besteht zwar in der That ein Bewußtsein sittlicher Forderungen und Bedürfnisse, ja auch eine Erfahrung sittlicher Freiheit unabhängig vom christlichen Glauben, wie gerade Herrmann seiner Zeit energisch betont hat. Aber hierdurch findet, wie Wendt selbst zugiebt, die spezifisch christliche Gottes- und Heilsanschauung noch nicht ihre Wahrheitsbegründung, sondern erst dadurch, daß uns mit dem Bewußtsein des höchsten sittlich-religiösen Ziels auch die Erfahrung einer dazu erlösenden Gottesmacht gegeben wird. Dies aber geschieht nur unter der Wirkung des Eindrucks Jesu Christi, der den Glauben und weiterhin jene Erfahrung schafft. Darum muß ich doch mit Herrmann diesen Eindruck (nicht bloß seiner Person, sondern auch seiner Geisteswirkungen in der Christenheit) als das entscheidende Moment der Wahrheitsbegründung ansehen, so sehr ich der Tendenz von Wendt zustimme, das in Jesu Christo uns Gegebene als Vollendung unseres geistig-sittlichen Lebens zu verstehen.

[2]) Mit der Aufzählung der obigen Aufgaben soll natürlich über die

Auch der Dogmatik ist durch unsere Feststellung der grundlegenden Gottesoffenbarung und damit zugleich des Urteilsmaßstabes für Schrift und Kirchenlehre (s. oben S. 232 f.) die leitende Frage gegeben. Sie lautet: was kann und soll uns von der unsichtbaren geistigen Wirklichkeit, von welcher Schrift und kirchliche Lehre Zeugnis giebt, im selbständigen Vertrauen zu Jesu Heilandsleben und Geisteswirken in der Christenheit gewiß und erfahrbar werden [1])?

Diese Fragestellung knüpft direkt an die von Ritschl eröffnete Methode der Dogmatik (s. oben S. 172 ff.) an. Nur ist sie näher dahin bestimmt, daß es sich bei dem „geschichtlichen Offenbarungsverständnis" um ein Glaubensverständnis von Jesu Person und Geisteswirkung handelt, das seine Gewißheit in sich selbst trägt und sie nicht erst von der historisch-kritischen Forschung mit ihren Resultaten entlehnen muß. Was uns durch das Personleben und Wirken Jesu, das wir aus den neutestamentlichen Berichten und Zeugnissen und aus seinen Lebenswirkungen in der Christenheit glaubend als Wirklichkeit herauszuerkennen vermögen, gewiß gemacht werden soll, hat die Dogmatik zu entwickeln. Freilich kann und muß nun bei dieser Entwicklung uns das N. T., und zwar in einer möglichst geschichtlich-treuen, d. h. historisch-kritischen Auslegung seiner Berichte und Glaubenszeugnisse, die wichtigste Hilfe und Anleitung geben, aber nur Anleitung, nicht gesetzliche Bindung (s. oben S. 192, 234 ff.). Denn das in der biblischen Theologie geschichtlich erforschte Material der Schrift muß in der Glaubenslehre stets von jenem Mittelpunkt des Glaubens

---

Ordnung, in der sie im apologetischen System nacheinander oder miteinander behandelt werden sollen, nichts entschieden sein.

[1]) Frank hat in der neuen kirchl. Zeitschr. V (1894), S. 197 f. gegenüber einer ähnlichen Bestimmung, die ich von der Aufgabe der dogmatischen Christologie in der Broschüre „Der Glaube an Jesus Christus rc." gegeben, bemerkt: „Es wird das eine kuriose Dogmatik werden", und hat als meine „eigentliche Meinung" bezeichnet, ich wolle in der Dogmatik überhaupt „nur von der Person Christi und von dem Eindruck derselben reden." Ich beschränke mich darauf zu konstatieren, daß ich das nie gesagt oder gemeint habe. Weiteres hinzuzufügen widerstrebt mir gegenüber Franks letzter literarischer Arbeit vor seinem Hinscheiden.

aus verstanden und beurteilt werden (S. 232 f.), ebenso wie der dogmengeschichtlich erforschte Stoff der Kirchenlehre, der uns nächst der Schrift Anleitung zur Entwicklung der Weisheitsschätze giebt, die der Glaube in Jesus Christus erkennen soll.

Aber wichtiger als diese Andeutungen ist der Hinweis auf die Grundsätze der kirchlichen Verkündigung des Evangeliums, die aus unserer Anschauung fließen. Die christliche Predigt, die zum Glück meistens besser ist, als die Dogmatik der Prediger, hat sie schon zu einem guten Teil aufgenommen, hauptsächlich dank den Evangelientexten, die ihr als Unterlage gegeben sind. Durch diese selbst schon ist der Predigt die Aufgabe gestellt, immer wieder den Glauben auf die irdische Heilandsgestalt Jesu Christi und sein Wirken an Jüngern und Zöllnern und Sündern hinzulenken und erst von da aus zu den hohen Zeugnissen über ihn und die Gotteswelt, in der er lebt, hinanzuführen. Aber auch in den Epistelpredigten muß der Prediger darauf bedacht sein, die Glaubenszeugnisse in das Glauben und Erfahren, aus dem sie stammen, zurückzuübertragen und nun innerlich klar zu machen, wie wir angesichts dieser inneren Geisteswirkungen in den Glaubenden und der auch uns verständlichen Person des Heilands, von der sie ausströmen, dazu gelangen sollen und können, dasselbe zu glauben und zu erfahren und so den Eingang in die Glaubenswelt der neutestamentlichen Zeugen zu gewinnen. Hierbei soll die Predigt gewiß nicht bloß Jesu Christi irdisches Sein und Wirken und den davon ausgehenden Eindruck darlegen, sondern die Fülle der Zeugnisse, zu denen wir von da aus gelangen, ausbreiten, insbesondere darauf hinführen, wie sich das Glaubensleben des Christen in der Beziehung zu dem lebendigen erhöhten Herrn bewegt. Anfänger mögen manchmal in den Fehler verfallen, in der Predigt nur die Grundlage des Glaubens, nicht seinen Gesamtinhalt und sein Gesamtleben zu zeigen. Dieser Mangel ist freilich gerade bei einem Anfänger, der selbst erst auf der Grundlage des Glaubens sich gründet und nun von ihr aus weiter geführt zu werden trachtet, wohl begreiflich, und diese Zurückhaltung ist um vieles besser

als ein phrasenhaftes Nachsprechen hoher Zeugnisse, für die bei dem Prediger selbst die Fundamentierung fehlt. Aber eine Armut und Eintönigkeit der Predigt liegt doch darin; ein solcher Prediger muß darum bitten, daß sich etwas von dem Reichtum christlichen Erkennens und Bekennens auch ihm aufthut. Jedoch gerade solche Prediger, die aus dem Vollen schöpfen dürfen, müssen nur um so mehr, um ihrer Gemeinden, aber auch um ihrer selbst willen, immer wieder auf die Grundlage zurückgehen und von da aus sich selbst und ihren Hörern die hohen Wahrheiten persönlich anzueignen suchen. Sonst bleibt das gemeinsame Bekennen derselben im Gottesdienst hohl und gebrochen; der Prediger täuscht sich nur durch sein hochtönendes Zeugnis darüber hinweg, daß es nicht die herzdurchdringende Ueberzeugung einer Wirklichkeit, mit der wir selbst es zu thun haben, erweckt.

Und mit Recht sucht auch die Katechese immer entschiedener die Methode auszubilden, daß sie die Heilandsperson und das Geisteswirken Jesu Christi auf Erden zur Quelle für das Verständnis aller christlichen Lehren macht. Müssen diese doch den Kindern eine Phantasiewelt ohne Lebenskraft bleiben, solange sie nicht einen lebendigen Eindruck von Jesu Christo und dem von ihm ausgehenden Leben seiner nächsten Jünger und der wahren Christenheit empfangen und darin die Wirklichkeit von Gottes heiliger Liebe, wie sie in diese Welt hereingreift, zu schauen beginnen. Wer daran, sei's in wissenschaftlicher Katechetik, sei's im praktischen Jugendunterricht, gearbeitet hat, weiß, eine wie schwierige, aber auch wie reiche Aufgabe uns hierin gestellt ist. Aber wir thun sie freudig in der Gewißheit, damit das Grundgesetz christlicher Erkenntnis anzuwenden, das in den Worten Christi bei Johannes (14 9) liegt: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα.

Die Evangelisationsvorträge des Predigers Elias Schrenk.

Eine kirchliche Studie

von

Lic. **Paul Grünberg,**
Pfarrer zu Straßburg i. E.

In der „Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie“, herausgegeben von Professor Hering in Halle, ist neuerdings (1895) von Paul Wurster in Heilbronn „Die Lehre von der innern Mission“ bearbeitet worden. Als ein besonderer Zweig der innern Mission wird sowohl im „allgemeinen“, wie im „speziellen Teil“ die „Evangelisation“ namhaft gemacht, die „besondere erweckliche Wortverkündigung“, und diese (S. 114) definiert als „Veranstaltung von Missionspredigt in größerem Stil zu dem Zweck, vorzugsweise solche Kreise zu gewinnen, welche die geordnete Predigt und Seelsorge nicht erreicht, daneben aber auch in das gewöhnliche Predigtpublikum durch diese außerordentliche Wortverkündigung neues Leben zu bringen.“ Als Prototyp eines modernen Evangelisten wird der Amerikaner D. L. Moody (geb. 1837) bezeichnet, der seit 1875 auch in England wirkte. Das Größte an ihm und das Geheimnis seines Erfolges war neben seiner aufrichtigen Frömmigkeit die Einfachheit und Volkstümlichkeit, mit welcher er ohne rhetorische Effektmittel das Wort der Schrift predigte.

Von Moody, den er in London kennen lernte, angeregt ist der neueste vielgenannte Evangelist Elias Schrenk, ein Württemberger, geb. 1831. Er wurde im Basler Missionshaus für

die Heidenmission ausgebildet und war 13 Jahre lang (bis 1872) Missionar auf der Goldküste. Von 1873—1874 war er Kurpfarrer in Davos. Von 1874—1879 wirkte er als Agent für die Basler Mission erst in England, dann in Frankfurt a. M.; 1879 nahm er den Posten eines Vereinsgeistlichen der evangelischen Gesellschaft in Bern an. Im Jahr 1886 wurde er von Professor Christlieb in Bonn nach Deutschland berufen, um Evangelisationsreisen zu machen. Seitdem hat er hauptsächlich in West- und Süddeutschland in verschiedenen großen und mittleren Städten unter großem Zulauf gewirkt. Bei der Gründung der Evangelistenschule „Johanneum" in Bonn (1887) war er wesentlich beteiligt. Zur Zeit hat er seinen Wohnsitz in Barmen und macht von dort seine Evangelisationsreisen; seine Stellung ist eine durchaus freie und selbständige; er ist keinem Komite, Verein oder dergleichen angeschlossen und untergeordnet.

Unter anderem ist Schrenk nun dreimal in Straßburg aufgetreten, zum ersten Mal 1889, zum zweitenmal 1892 und zuletzt vom 26. Januar bis zum 9. Februar 1896. Der äußere Erfolg seines Auftretens war ein ganz außerordentlicher. Schrenk hielt 14 Tage hindurch täglich Nachmittags im Evangelischen Vereinshause Bibelstunden vor 4—500 Personen und Abendvorträge in der Neuen Kirche vor 1500 und mehr Zuhörern, die sich in der letzten Versammlung bis auf 2500 vermehrten. Nicht nur aus der Stadt und den Vororten, sondern weither aus der Umgegend strömten ihm Zuhörer zu. Einen ähnlichen, wenn auch nicht immer denselben Erfolg hatte Schrenk in vielen anderen Städten.

Es handelt sich also hier, was ich zunächst feststellen möchte, jedenfalls um eine beachtenswerte kirchliche Erscheinung, um eine Erscheinung auf dem Gebiete des modernen gottesdienstlichen, religiösen und kirchlichen Lebens, die es verdient, besprochen, erklärt und gewürdigt zu werden, mit mindestens demselben oder mit mehr Recht als das Erscheinen einer Predigtsammlung, welche vielleicht einige hundert Käufer und Leser findet, oder die Tagung einer theologischen Konferenz oder eines kirchlichen Kongresses von vergleichsweise geringerer Bedeutung.

Zwei Fragen von aktueller Bedeutung drängen sich dem kirchlich interessierten Laien, dem Freund der innern Mission, besonders aber dem Theologen, dem praktischen Geistlichen, dem Prediger angesichts der Thätigkeit von Schrenk auf: 1. Worin besteht die außergewöhnliche Anziehungskraft der Evangelisationsvorträge von Schrenk, wie erklärt sich der Zulauf zu denselben? 2. Wie sind dieselben zu werten und zu beurteilen vom Standpunkt des kirchlichen Amts und der kirchlichen Gemeinde; welche Einwirkung auf das kirchliche, religiöse und sittliche Leben lassen sich von denselben erwarten, welche Bedenken und Einwendungen dagegen geltend machen?

Bevor ich es unternehme, auf Grund meiner Beobachtung der Schrenkschen Evangelisationsthätigkeit und meiner Kenntnis speziell der Straßburger Verhältnisse diese Fragen zu beantworten, sei folgendes über die Veranstaltung, die Einrichtung und den äußeren Verlauf der Schrenkschen Versammlungen vorausgeschickt. Schrenk wurde nach Straßburg berufen von dem Komite der „Evangelischen Gesellschaft zur Förderung der Inneren Mission in Straßburg", einer Gesellschaft, welche 1834 begründet wurde als eine Frucht der damaligen Erweckung und welche durch Verbreitung christlicher Schriften, Veranstaltung von Bibel- und Gebetsstunden, Land- und Stadtmission, dem Aufbau des Reiches Gottes, dem kirchlichen und religiösen Leben zu dienen sucht und neuerdings den Bau eines großen evangelischen Vereinshauses in Straßburg zu Stande gebracht hat. Der Charakter dieser Gesellschaft, die laut ihrer Statuten gegründet ist „im Glauben an den dreieinigen Gott, sowie derselbe in den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche und namentlich in der Augsburger Konfession ausgesprochen ist", und zur Aufgabe hat „Förderung schriftgemäßen Glaubens und Lebens in Elsaß-Lothringen durch Werke innerer Mission", ist insofern ein zweifellos kirchlicher, als mehrere landeskirchliche Pfarrer dem Komite und seinen verschiedenen Kommissionen angehören und fast sämmtliche Straßburger Pfarrer der sog. positiven Richtung an den Arbeiten der Gesellschaft sich beteiligen. Die „Evangelische Gesellschaft", die also Prediger Schrenk nach Straßburg berief, stellte diesem für die Nachmit-

tagsversammlungen den großen Saal ihres Vereinshauses zur Verfügung und erwirkte für seine Abendversammlungen die Ueberlassung der größten und geräumigsten Kirche der Stadt, der Neuen Kirche, welche von dem zuständigen Presbyterium schon zweimal zu diesem Zwecke der Evangelischen Gesellschaft überlassen wurde, dieses Mal jedoch nur mit einer schwachen Majorität, während eine starke Minorität aus Gründen kirchlicher Parteistellung sich dagegen erklärte.

Die Bibelstunden im Evangelischen Vereinshaus verliefen folgendermaßen: Nach dem Gesang einiger Verse aus dem von der Stadtmission herausgegebenen Gesangbüchlein betrat Schrenk die Rednertribüne, begann mit einem freien Gebet, verlas seinen Text, hielt eine etwa dreiviertel Stunden dauernde Ansprache und schloß mit Gebet, worauf noch ein kurzer Gesang folgte. Abends, wo bereits eine halbe Stunde vor dem Beginn des Gottesdienstes die Leute sich versammelten, um sich einen Platz zu sichern, sangen einige Damen, die um den Altar gruppiert waren (Lehrerinnen, Diakonissen u. dgl.), während der „Wartezeit" einige Lieder und zwar meist spezifische Gemeinschaftslieder von dem bekannten englischen Charakter und Tonfall. Um 8¼ Uhr stimmte die Gemeinde einige Verse eines Liedes an; ein Stadtgeistlicher sprach am Altar ein freies Gebet; Schrenk verlas seinen Text und predigte durchschnittlich nahezu eine Stunde. Ein freies Gebet, Vater unser und Segen und die Ankündigung der noch bevorstehenden Versammlungen beschloß den Gottesdienst. Der Unterschied in Bezug auf den äußern Verlauf der Bibelstunden und der Abendversammlungen war also gering; der Unterschied in Bezug auf die innere Haltung der, daß die Bibelstunden sich mehr an erweckte, kirchliche, gläubige Kreise richteten, die Abendversammlungen mehr einen missionierenden Charakter trugen und eine Einwirkung auf die der Kirche, dem Glauben und dem Christentum fernstehenden Kreise bezweckten; dort also ein mehr erbaulicher, hier mehr ein erwecklich-aggressiver Charakter.

Stellen wir nun zunächst das Maß des äußeren Erfolges dieser Versammlungen fest, ehe wir denselben zu erklären versuchen. Diesen Erfolg darf man sich vorab nicht so denken,

daß etwa die ganze evangelische Bevölkerung Straßburgs oder doch die Mehrzahl davon ergriffen worden wäre. Von den 60000 Protestanten Straßburgs sind höchstens 1/5 überhaupt berührt und erreicht worden. Von den vielleicht 10000 Personen, die mit Schrenk in Berührung kamen, gehören stark die Hälfte den spezifisch kirchlichen, kirchlich und gottesdienstlich thätigen und interessierten Kreisen Straßburgs (einschließlich gewisser methodistischer Kreise) an. Die Besucher der Bibelstunden rekrutierten sich fast ausschließlich aus diesen Kreisen, und in den Abendversammlungen waren ein großer Teil solcher kirchlichen Leute und regelmäßigen oder fleißigen Kirchenbesucher fast ständige Gäste und bildeten das Gros des Publikums. Einige tausend Personen aber wurden erreicht, die sonst der Kirche ganz oder fast ganz fern bleiben; sie erschienen vorzüglich in den Abendversammlungen, sporadisch und abwechselnd, wenige wohl ständig. Darf man also auch den ziffermäßigen Erfolg der Schrenkschen Versammlungen nicht überschätzen, so war derselbe immerhin ein bedeutender. Schrenk versammelte 14 Tage lang täglich etwa 2000 Personen um sich, mehr als die Hälfte unseres durchschnittlichen gesamten evangelischen Sonntagspublikums in Straßburg, und darunter wie gesagt Hunderte und Tausende, die von den 8 evangelischen Kirchen und den 25 evangelischen Pfarrern in Straßburg gottesdienstlich nicht erreicht werden.

Doch „weh dem, der uns nach Zahlen zählt!"; die Leute waren nicht nur da, sie waren auch andächtig, aufmerksam, interessiert, gefesselt, durchschnittlich mehr als in unseren sonstigen Gottesdiensten. Ich sah wohl auch Schlafende, auch Leute mit spöttischen Mienen, die die Sache nur als ein Kuriosum betrachteten und behandelten; es kamen auch manche nur zum Kritisieren und aus bloßer Neugierde, aber die Mehrzahl der Zuhörer stand offenbar unter dem Eindruck des Redners. Und der Zulauf nahm nicht ab, sondern zu; er hat auch entschieden zugenommen im Vergleich zu den früheren Versammlungen Schrenks in Straßburg.

Das ist offenbar ein außergewöhnlicher Erfolg eines geistlichen Redners. Man braucht den Erfolg nicht anzubeten. Großer

Zulauf beweist an sich noch nichts für die Güte einer Sache. Aber dieser Erfolg will doch erklärt sein.

Die Erklärung liegt zunächst nicht, wie sich aus der Beschreibung des äußeren Verlaufs der Versammlungen ergiebt, in der ästhetisch-liturgisch-künstlerischen Ausgestaltung oder Umrahmung derselben. Abgesehen von den, englischen Mustern nachgebildeten, für die Erregung einer gewisser Stimmung gewiß nicht wirkungslosen Gesängen, mit welchen die Abendversammlungen eingeleitet wurden, war die liturgische Ausgestaltung die denkbar einfachste und nüchternste, von den gewöhnlichen Gottesdiensten kaum abweichend. Wir haben es in Straßburg erlebt, daß musikalische Aufführungen Kirchen in einer Weise füllten, wie kein Predigtgottesdienst es vermochte. Solche Reizmittel fielen bei Schrenk weg.

Die Gegner der Schrenkschen Vorträge, an denen es auch in Straßburg nicht fehlte, und die ein Interesse an der Verkleinerung seines Erfolges haben, suchen nun denselben ganz oder vornehmlich durch äußere und äußerliche Gründe zu erklären.

Das Ganze, sagen sie oder geben sie zu verstehen, ist Mache, ein künstliches Produkt der Reklame, einer planmäßigen Bearbeitung des Publikums. Reklame und Mache war freilich dabei. Sicher hat es zum Erfolg Schrenks beigetragen, daß von Seiten der „Evangelischen Gesellschaft" durch Anzeigen in kirchlichen und sonstigen öffentlichen Blättern, daß durch die Stadtmission, daß im Evangelischen Männerbund und Jünglingsverein, daß in verschiedenen mit der Evangelischen Gesellschaft, der Stadtmission und dem Evangelischen Vereinshaus zusammenhängenden sonstigen Vereinen, daß im Diakonissenhaus und in der vom Diakonissenhaus abhängenden höheren Töchterschule für Schrenk Stimmung gemacht wurde. Auch ist Schrenk selbst nicht frei vom Reklamemachen in der Art, wie er in jeder Versammlung auf die kommenden hinweist und zu denselben einlädt.

Das Ganze, sagen die Gegner Schrenks ferner, ist nur Modesache. Einer zieht den andern an und einer läuft dem andern nach. Gewiß war es für viele Modesache, zu Schrenk zu gehen, eine Art geistlicher Sport; sie erfüllten eine Repräsentationspflicht, indem sie hingingen.

Es ist nur das Außergewöhnliche, das Neue, was die Leute anzieht, sagen andere; es ist der Name, das Renomme des Predigers. Es wird durch die rasche Aufeinanderfolge der Vorträge eine Art künstlicher Aufregung und Spannung im Publikum erzeugt und die Massenversammlungen selbst wirken aufregend. Gewiß thut der Name viel zur Sache. Gewiß macht dieselbe Predigt in einer großen überfüllten Kirche einen andern Eindruck als vor 40 Leuten in einem schläfrigen Nachmittagsgottesdienst; der Resonanzboden ist ein ganz anderer. Aber alle diese außerhalb der persönlichen Tüchtigkeit und Leistung des Redners liegenden Momente, so sehr sie psychologisch in Betracht kommen, erklären den Erfolg doch bei weitem nicht, weisen vielmehr auf die in der Person und Sache selbst liegende Anziehungskraft zurück. Gewiß, auch eine mittelmäßige Leistung eines Mannes, der nun einmal das Renomme und den Zulauf hat, findet Aufmerksamkeit und Anerkennung über Gebühr. Aber erst muß doch durch die thatsächliche und über den Durchschnitt hinausragende Leistung der Ruf begründet sein. Die Kunst der Reklame und die Mode vermöchten es vielleicht, für einen oder für einige Abende einem geistlichen Redner ein volles Haus, auch ohne besondere Leistung, zu schaffen, aber nicht 14 Tage lang einen gleichbleibenden, ja stets steigenden Besuch, und bei wiederholtem Auftreten Schrenks in derselben Stadt einen sich stets steigernden Zulauf herbeizuführen. Wenn es wahr wäre, was ein Straßburger Blatt schrieb: „Abgesehen von dem stark eindringlichen Vortrag selbst kann man kühnlich behaupten, daß Schrenks Predigten durchaus in nichts sich auch nur einigermaßen über das Niveau einer herkömmlichen Durchschnittspredigt erheben", so müßte man angesichts seines Erfolges an dem Satz vom zureichenden Grunde verzweifeln oder eine derartige Urteilslosigkeit und launenhafte Unberechenbarkeit in kirchlichen und religiösen Dingen bei dem Publikum in Straßburg und anderwärts voraussetzen, daß es sich überhaupt nicht mehr der Mühe lohnen würde, den Gründen kirchlicher und gottesdienstlicher Erscheinungen nachzuforschen, und daß es einem verleiden müßte, mit der Hebung des kirchlichen und religiösen Lebens sich zu beschäftigen.

Ich bleibe also einstweilen dabei, daß ein solch außergewöhnlicher und andauernder Erfolg eines geistlichen Redners, wie ihn Schrenk aufzuweisen hat, neben zufälligen lokalen und äußerlichen Gründen, die gewiß mitsprechen, der Hauptsache nach und im wesentlichen in der Persönlichkeit des Redners und in dem, was derselbe nach Form und Inhalt bietet, mit andern Worten in einer Art des Auftretens und Redens begründet sein muß, die in außergewöhnlicher Weise vorhandenen kirchlichen und religiösen Bedürfnissen entspricht.

Da ist nun zunächst die Persönlichkeit des Redners von großer Bedeutung. Schrenk ist eine würdevolle Erscheinung. Ein gewisser asketischer Zug verbindet sich in ihm mit kraftvoller Männlichkeit. Ein heiliger Ernst erfüllt und belebt ihn augenscheinlich. Man hat den unmittelbaren Eindruck, daß er lebt und webt in dem, was er sagt. Was aber vor allen Dingen an Schrenk imponieren muß, ist die konzentrierte Energie und Entschiedenheit, mit der er seinem Beruf obliegt und sein Ziel verfolgt. Gerade in unserer Zeit der Zerfahrenheit, der Vielgeschäftigkeit, der charakterlosen Halbheit, der schwächlichen Kompromisse, des unruhigen Hin- und Hertastens imponiert ein Mann, der so offenbar die volle und ganze leibliche und geistige Kraft an seinen geistlichen Beruf setzt und das Eine was not thut mit voller Ueberzeugung, unermüdlich und rücksichtslos immer wieder verkündigt. Selbst Einseitigkeiten, Uebertreibungen und Härten, die sonst abstoßen, nimmt das Publikum bei einem solchen Mann gern in den Kauf. Man hat den Eindruck von etwas Ganzem, Festem, Entschiedenem, Charaktervollem, und nach solchen Persönlichkeiten hungert gleichsam unsere Zeit.

Nicht verschweigen wollen wir dabei, daß es einem Wanderredner in mancher Beziehung leichter fällt durch seine Persönlichkeit zu imponieren als einem in fester Stellung befindlichen Geistlichen. Man lernt ihn gleichsam nur auf den Höhepunkten seiner Wirksamkeit, in der vorteilhaftesten Beleuchtung und in einer gewissen Entfernung kennen, während Schattenseiten, Kleinigkeiten, Kleinlichkeiten und Mängel, wie sie sonst die mannigfachen Reibungen des alltäglichen Lebens zum Vorschein bringen, den Eindruck der Person nicht beeinträchtigen.

Neben diesem Gesamteindruck der Persönlichkeit kann es nun in der Hauptsache nichts anders sein als Form und Inhalt der Schrenkschen Vorträge selbst, was diesen ihre Bedeutung giebt. Wir besprechen beides, gesondert, so weit es sich sondern läßt.

Als formaler Vorzug kommt bei Schrenk zunächst in Betracht die klare, klangvolle Stimme, über die er verfügt, und die deutliche, wohlaccentuierte Aussprache, deren er sich befleißigt. In der großen Neuen Kirche, in welcher nicht alle Redner sich leicht verständlich machen, verstand man Schrenk ohne die geringste Anstrengung Wort für Wort in allen Winkeln. Das ist ein Vorteil, den die Kanzelredner nicht immer genugsam würdigen. Die Leute wollen eben vor allen Dingen einen Redner verstehen und zwar ohne besondere Anstrengung. Schrenk sprach laut und deutlich, ohne zu schreien, nicht zu schnell und nicht zu langsam, mit guter, sinngemäßer Betonung. Der starke Anflug von württembergischen Dialekt wirkte in Straßburg und überhaupt in Süddeutschland weniger störend als dieses in Norddeutschland etwa der Fall sein würde.

Schrenk redet also klar und deutlich, doch ohne eigentlich rednerischen Schwung. Von einer glänzenden Beredsamkeit keine Spur; eher von einer gewissen nüchternen Eintönigkeit im Vortrage. Doch findet sich in jeder Rede eine wohlbemessene, natürliche und wie es scheint doch zugleich berechnete Steigerung von dem ruhigeren Eingang zu dem affektvolleren Schluß hin, doch ohne künstliches und künstlerisches Pathos. Der Gestus ist ziemlich eintönig und gleichförmig. Schrenk bewegt gern die Hände auf und ab, wie wenn er Nägel einschlagen wollte.

Der nüchternen Art des Vortrags entspricht auch die sprachlich-rednerische Einkleidung der Gedanken. Ein künstlicher Aufbau, eine künstliche Disposition ist nicht vorhanden, ja nicht einmal eine streng logische Gliederung, aber doch ein für jeden Hörer merkbarer Fortschritt der Gedanken, eine deutliche Gedankenfolge. Die Rede gliedert sich in leicht unterscheidbare Hauptpunkte und Gedankengruppen; sie bildet bei aller Freiheit der Bewegung und trotz mancher improvisierter Exkurse keine verschwommene Masse, kein zufälliges Konglomerat, sondern ein geordnetes und

übersichtliches Ganze. Der Satzbau ist lose, wie es die Improvisation des Ausdrucks mit sich bringt, aber doch im Ganzen korrekt. Große Perioden sind selten, meist kurze, einfache Sätze. Häufig sind kurze, eingestreute Fragen. Eine beliebte Redefigur ist bei Schrenk die Wiederholung eines Satzes in der Form, daß entweder das Subjekt oder Objekt wechselt (z. B.: Das sage ich den Männern; das sage ich den Frauen; das sage ich den Jünglingen; das sage ich den Jungfrauen). Poetischer Schwung ist selten; kein besonderer Reichtum der Phantasie. Liederverse werden nicht allzuoft, dann aber passend eingeflochten. Bilder und Gleichnisse, sonst ein vorzügliches Mittel volkstümlicher Beredsamkeit, stehen Schrenk nicht in besonderem Maße zur Verfügung. In seinen Bildern und Vergleichen wird er manchmal abgeschmackt und trivial, so wenn er die moderne Theologie mit einer Nahrungsmittelverfälschung und ihre Produkte mit blauer Milch vergleicht. Sehr gern und besser illustriert Schrenk mit Geschichten, Geschichtchen und Beispielen aus dem täglichen Leben, namentlich aus seiner eigenen, seelsorgerlichen Erfahrung. Hierbei läuft (bei dem Kapitel Zauberei z. B.) manchmal Abergläubisches mit unter. Auch haben seine Geschichten, besonders die Bekehrungsgeschichten, einen gewissen methodistischen Zuschnitt, und die Person des Redners spielt in denselben manchmal eine etwas aufdringliche Rolle. Aber im allgemeinen gehören die eingestreuten Geschichten mit zu dem Besten und Eindrucksvollsten in seiner Rede. Die Hauptmasse der Rede bildet die ruhige, sachliche, ernste Erörterung religiös-sittlicher Fragen, Aufgaben und Zustände. Pikanterie, frommer Humor, kapuzinadenhafte Apostrophen, drastische Kraftworte und Derbheiten fehlen fast gänzlich. Die Zuhörer, welche sich derartiges von Schrenks Vorträgen versprachen, sahen sich getäuscht. Uebrigens soll Schrenk früher solche scharfe Würze mehrfach angewandt haben und erst mit der Zeit in dieser Beziehung nüchterner, gemäßigter und besonnener geworden sein; ein gutes Zeichen, daß er noch immer lernt.

Im Ganzen trägt Schrenks Vortragsart den Charakter edler, manchmal etwas derber Volkstümlichkeit. Ihren Hauptvorzug bildet die schlichte Einfachheit, die gleichmäßige Wärme,

Klarheit, Verständlichkeit und Faßlichkeit, der von allem künstlichen Pathos freie natürliche Affekt.

Was ist es nun aber, inhaltlich betrachtet, was Schrenk in dieser Form seinen Zuhörern bietet? Denn die Hauptsache an einer Predigt ist und bleibt doch der Inhalt. Mit vollem Recht wurde letzthin von Naumann irgendwo die Behauptung aufgestellt: Gedankeninhalt und Gedankenkraft ist das wichtigste Anziehungsmittel der Predigt: fehlt dieses, so helfen alle Surrogate nicht; ist dieses vorhanden, so sieht man leicht über andere Fehler hinweg. Nun, Schrenk sagt immer etwas! Nichts in seiner Rede ist Blume, Floskel, Füllsel, Ausschmückung, Beiwerk, Phrase, sondern alles hat Kraft und Inhalt. Die Rede ist kernig, gedrungen, markig.

Schrenk behandelt biblische Texte. Und da hat er vor den meisten Predigern zunächst den großen Vorteil, daß er sich die Texte frei wählt nach seinem Geschmack, Eigenart und Bedürfnis. Wie viel Zeit und Kraft verliert mancher Prediger damit, daß er in schwierige, ihm nicht homogene, dem praktischen Bedürfnis und dem Verständnis der Gemeinde fernliegende Texte sich hineinarbeiten und seine Hörer einführen muß. Natürlich hat das auch seinen großen Wert für Pfarrer und Gemeinde, daß sie auf diese Weise in einer gewissen Vielseitigkeit erhalten werden. Aber welchen Vorteil bietet es anderseits für einen Kanzelredner von ausgeprägter Individualität, für eine konzentrierte evangelisatorische Thätigkeit, wenn der Redner gerade die für seinen Zweck und seine Art handlichsten und fruchtbarsten Texte sich herausnimmt. Und Schrenk versteht es, solche Texte auszuwählen, entweder Worte Jesu oder Kern- und Kraftstellen prophetischer und apostolischer Verkündigung oder biblische Geschichten Alten und Neuen Testamentes, die einer religiös-sittlichen, typischen oder allegorischen Ausbeutung besonders fähig sind. So predigte er z. B. über das Wort Jes. 42 1—3 (Fürchte Dich nicht, ich habe Dich erlöst 2c.) über Matth. 10 32 (Wer mich bekennt vor den Menschen 2c.), über das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Luk. 13 6—9), über I Petr. 2 19—25, über Hebr. 4 15 16 (von Christus, dem rechten Hohenpriester und Gnadenstuhl), über Abrahams Aus-

zug aus seinem Vaterlande, über die Geschichte vom kananäischen Weib 2c.

Die Stärke Schrenks bei der Behandlung solcher Texte (wie auch in seinen Bibelstunden) besteht nun nicht etwa darin, daß er in den innern und geschichtlichen Zusammenhang der Schriftstellen hineinführt, daß er den eigenartigen Gedankengang des biblischen Schriftstellers reproduziert, sondern darin, daß er aus dem Text einzelne Worte, Wendungen, Züge sich herausgreift, die er dann in seiner Weise frei behandelt, bearbeitet, ausdeutet, anwendet, in den Zusammenhang seiner christlichen Erkenntnis hineinstellt, ohne um den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang, ohne namentlich um den individuellen Charakter des Schriftstellers und der Schriftstelle sich besonders zu bekümmern. So predigte Schrenk beispielsweise in seiner ersten Predigt, die zugleich Festpredigt für das Jahresfest der „Evangelischen Gesellschaft" war, über I Petr. 2 9 und behandelte 1. Gottes Volk, 2. dessen Arbeit. Gottes Volk nach den 4 Benennungen a) auserwähltes Geschlecht, b) königliches Priestertum, c) heiliges Volk, d) Volk des Eigentums; dann dessen Arbeit, „daß ihr verkündigen sollt die Tugenden dessen, der Euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht". Aber weder die Einheit des Subjekts, der innere Zusammenhang der verschiedenen Benennungen des Volkes Gottes, noch der innere Zusammenhang von Subjekt und Prädikat wurde beachtet und erörtert. In der Bibelstunde über I Petr. 1 3 4 handelte Schrenk vom Loben und Danken, dann von der Wiedergeburt, dann von lebendiger Hoffnung, ohne zu berücksichtigen, daß das Loben und Danken sich eben auf die Wiedergeburt und zwar auf unsere Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi bezieht. So sehr also Schrenks Predigten geeignet sind, im ganzen und großen in die Schriftwahrheiten einzuführen, d. h. in eine gewisse Summe religiöser und sittlicher Erkenntnisse, die als durchschnittliches Gesamtergebnis der Schrift gelten können, so wenig fördert er das Verständniß der biblischen Texte im einzelnen und im besonderen. Ganz ab geht Schrenk Interesse und Verständnis für historisch-kritische Auffassung und Behandlung der biblischen

Schriften. Im allgemeinen ist er so klug und taktvoll, diese Fragen gänzlich aus dem Spiel zu lassen. Wo er hier und da einen polemischen Schwertstreich gegen die Bibelkritik richtet, zeigt er eben nur, daß er auf diesem Gebiete nicht zu Hause und hier weder seine Stärke noch seine Aufgabe zu suchen ist.

Aber gerade jenes mehr oder weniger willkürliche Ausdeuten, Ausbeuten und Pressen einzelner Textesworte, an welche wie an einen Nagel allerlei gehängt wird, entspricht dem praktisch-psychologischen Bedürfnis der meisten Zuhörer nach behaltbaren Schlagworten, welches Bedürfnis offenbar viel verbreiteter ist als das Interesse für gründliche und sorgfältigere Auslegung der einzelnen Schriftstelle, wofür schon die durchschnittliche Bibelkenntnis unseres Publikums viel zu gering ist.

Im übrigen betont aber Schrenk ausdrücklich immer den „biblischen" Charakter und den biblischen Grund seiner Rede und Predigt. Das und das ist „biblisch" oder „nicht biblisch", dies wird des öfteren ausdrücklich als Norm, Maßstab und Argument aufgestellt. Schrenk will durchaus nichts anders als die Bibel bringen und sich allenthalben unter das Wort stellen.

Was aber macht er aus der Bibel, was nimmt er aus der Bibel, was ist für ihn der eigentliche und wesentliche Inhalt der Bibel?

Es hat jemand gesagt, seine Predigt sei eigentlich reine Moralpredigt, bei der das kirchliche Dogma nur stillschweigend den Hintergrund bilde. Wer das sagen kann, hat ihn entweder nicht gehört oder nicht verstanden. Denn die Eigentümlichkeit der Schrenkschen Evangelisationsrede besteht gerade in dem lebendigen Ineinander von Religion und Sittlichkeit, Dogmatik und Moral, Glauben und Leben. Er betrachtet die Gnadenthaten und Gnadengaben Gottes immer mit Rücksicht auf die uns daraus erwachsenden Aufgaben und Verpflichtungen, und wiederum leitet er die Sittlichkeit durchweg aus religiösen Motiven, aus dem Glaubensleben ab. Hierin erinnert Schrenk stark an Spener und den älteren Pietismus; hierin liegt auch sein gutes biblisches und christliches Recht. Diese Synthese von Gottes Gnade und menschlicher Verpflichtung ist echt biblisch. Im Christentum Christi wie

seiner Apostel wird die Religion durchweg sittlich angewandt und die Sittlichkeit durchweg religiös normiert. Gottes Thaten und Gaben konzentrieren sich in Christo, und dieser ist zugleich der Quell- und Ausgangspunkt des neuen Lebens. Eine logische Auseinandersetzung und spekulative Vereinigung der Allwirksamkeit der Gnade Gottes einerseits und der menschlichen Verantwortung und Verpflichtung andererseits giebt die Schrift nicht; sie bietet, wie gesagt, einfach die praktische Synthese. Eben darin ist Schrenk biblisch, und eben darin besteht seine Stärke, daß er auch beides einfach nebeneinander stellt und gleichmäßig betont, ohne sich in spekulative und theoretische Erörterungen einzulassen. Wo er es ausnahmsweise einmal versuchte, z. B. das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung logisch darzustellen, ist er schwach. Ueberhaupt ist das Schematisieren und Dogmatisieren nicht seine Sache, wie er denn einmal über das Verhältnis von Wiedergeburt und Bekehrung offenbar unlogisch theoretisierte.

Schrenk weiß sich in Uebereinstimmung nicht nur mit der Bibel, sondern auch mit der traditionellen evangelischen Kirchenlehre, ohne daß der lutherische oder reformierte Typus bei ihm besonders hervortritt. Gegen diese Scheidung verhält er sich indifferent, und es war in diesem Sinne für Alfred Horning (Theol. Blätter zur Beleuchtung der Gegenwart, Heft XXV) ein Leichtes, nachzuweisen, daß Schrenks Zeugnis nicht dem schriftgemäßen Bekenntnis der lutherischen Kirche entspricht. Besonders betont Schrenk gelegentlich die ewige Gottheit Christi (was auch an Spener erinnert), die leibliche Auferstehung Christi, Christi stellvertretenden Tod und die Versöhnung durch sein Blut. Aber nicht eigentlich als kirchliche, sondern als biblische Lehre wird dies und andres betont. Besonders die Reinigung durch das Blut Christi tritt oft fast unvermittelt auf, doch mehr ethisch und spiritualistisch gewendet als in der alten Satisfaktionslehre. Namentlich ist es die Wichtigkeit und die zentrale Bedeutung des Gebets, zumal der Fürbitte, für das christliche Leben, die Schrenk mit einer gewissen Liebhaberei und doch mit Fug und Recht betont, denn das Gebet bleibt in der That der Odem und Pulsschlag des religiösen Lebens.

So entschieden **Schrenk** in seinen dogmatischen Positionen ist, so vermeidet er es im allgemeinen mit glücklichem Takt, in dogmatische Polemik sich einzulassen. Die moderne Theologie erhielt allerdings ab und zu einen Seitenhieb — „sie kommen mit einer großen Säge und wollen vom Kreuz Christi ein Stück nach dem andern absägen" —, was aber doch nur eine oberflächliche Kenntnis derselben verriet und besser unterblieben wäre. Auch Polemik gegen den Katholizismus trieb **Schrenk** selten, mit ausdrücklicher Berücksichtigung des Umstandes, daß er auch Katholiken unter seinen Zuhörern sich dachte. Ja es ging etwas wie ein wohlthuender christlich-ökumenischer Zug durch seine Predigten, wenn auch deren evangelischer Grundcharakter unverkennbar war. So sehr uns protestantischen Predigern die konfessionelle Polemik heutzutage vielfach aufgedrungen wird, populär bei der Gemeinde ist sie so wenig wie die sonstige dogmatische Polemik.

Was nun aber auch **Schrenk** an dogmatischen und ethischen, religiösen und sittlichen Begriffen, Grundsätzen und Forderungen vorbrachte, nichts behandelte er in abstracto, in steifer Objektivität, sondern — und das scheint mir besonders charakteristisch für seine Redeweise und bedeutsam für den Eindruck, den er machte — alles mit steter Beziehung auf Herz, Gewissen und Leben seiner Zuhörer. **Schrenk** redet immer ad hominem. Er greift seine Leute persönlich an und läßt sie nicht los, geht ihnen direkt zu Leibe, verlangt persönliche Ueberzeugung, Bekehrung, Bekenntnis, dringt auf eigene Praxis und Erfahrung. Und zwar hält er sich nie bei peripherischen Betrachtungen und Untersuchungen auf, sondern dringt immer auf das Zentrum des religiösen und sittlichen Lebens. Von dieser konzentriert-aggressiven Art läßt sich entschieden etwas lernen. Die Leute wollen direkt angefaßt und unter Umständen geschüttelt und gerüttelt sein. Unsere meisten Predigten sind wohl in dieser Beziehung zu platonisch, elegisch-akademisch, zu unpersönlich, und die Prediger zu zaghaft oder zu ungeschickt, um den Leuten recht nahe zu kommen.

Die praktischen Folgerungen und Forderungen, die **Schrenk** ohne Unterlaß zieht und erhebt, erstrecken sich in erster Linie und hauptsächlich auf das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu

seinem Gott, Buße, Glaube, Heiligung der Persönlichkeit, Gottesfurcht, Gottvertrauen und Gebetsleben; demnächst auf das häusliche, eheliche und das Berufsleben. In einer Männerversammlung hat Schrenk in trefflicher Weise den Männern ihre hausväterlichen Pflichten vorgehalten. Hier paart sich bei Schrenk Tiefe und Energie der religiösen Auffassung mit praktischem, nüchternem Sinn und gesundem Menschenverstand. Prächtig führte er aus, wie eine Hausfrau zunächst ihre häuslichen Pflichten erfüllen muß, ehe sie in frommen Komites und Vereinen mitwirkt. Auf die soziale Frage im engeren Sinne ist Schrenk so gut wie gar nicht eingegangen, teils wohl, weil er auf diesem Gebiete nicht besonders zu Hause ist, teils weil er es nicht für die Aufgabe der Predigt ansieht, über die Aufstellung allgemein christlicher Prinzipien hinaus in diese Fragen sich einzulassen, und dann, weil Schrenk überhaupt seiner ganzen Art nach mehr die religiös-sittliche Einwirkung auf das Individuum als auf kirchliche, staatliche, nationale und soziale Verbände im Auge hat. „Seine Hauptkraft", schreibt Johannes Hesse in einem bemerkenswerten Artikel über Schrenk (Evang. Kirch.-Bl. für Württemberg 1896 No. 5) „liegt darin, daß er nicht dogmatisch, nicht moralisch, nicht exegetisch, nicht polemisch, nicht patriotisch, nicht sozial-politisch und vollends nicht rhetorisch, sondern im eminenten Sinn seelsorgerlich und immer wieder seelsorgerlich predigt."

Mit dieser Selbstbeschränkung hängt ein weiteres zusammen. Der erste Eindruck der Schrenkschen Rede wird nämlich zum guten Teil bedingt und verstärkt durch die kategorische Form seiner Behauptungen, Forderungen und Unterscheidungen. Schrenk wendet immer absolute Maßstäbe an. Für ihn giebt es nur Bekehrte und Unbekehrte, Wiedergeborene und Nichtwiedergeborene, Gottes- und Teufels- oder Weltkinder. Da giebt es keine relativen Maßstäbe, keine geschichtlichen oder psychologischen Uebergänge, Vermittlungen und Rücksichten. Immer stellt er uns vor die höchsten Ziele, immer geht er auf die letzten Motive zurück, immer stellt er seine Zuhörer vor ein großes Entwederoder. Schrenk hat dabei das Neue Testament, Jesu Rede (z. B. die

Bergpredigt), die prophetische und apostolische Redeweise (z. B. die johanneische Unterscheidung von Kindern des Lichts und der Finsternis) in gewisser Weise für sich. Diese prinzipielle, kategorische und absolute Betrachtungsweise der Menschen und der Dinge hat überhaupt ihr gutes Recht. Die Entschiedenheit, mit welcher Schrenk dieselbe handhabt und anwendet, macht Eindruck. Ueberhaupt ist eine derartige Betrachtungsweise packender, handgreiflicher, volkstümlicher als Abwägen, Ausgleichen, Vermitteln, Abstufen, Nuancieren, Reflektieren und Kombinieren. Daß aber die Schwierigkeiten der Scheidung und Unterscheidung, der Behandlung und Beurteilung der Menschen und Verhältnisse, auch die Schwierigkeiten der Seelsorge, der Gemeinde- und Kirchenleitung und -Bildung, des gottesdienstlichen Lebens, des religiösen Unterrichts und der religiösen Erziehung, des praktischen Christentums ꝛc. gerade in den komplizierten thatsächlichen Verhältnissen und in der unendlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit individueller und konkreter, geschichtlich bedingter Gestaltungen liegen, daß die Dinge in der Wirklichkeit nicht so klar und einfach liegen, wie für eine prinzipielle und doch individuell bedingte und beschränkte Betrachtung, das bedenkt eben auch Schrenk zu wenig. Daraus erkläre ich mir, daß die starken Eindrücke, welche Schrenks Vorträge ohne Zweifel im Moment hervorrufen, nur sehr teilweise, nur mit vielen Abschwächungen und Verkürzungen, nur auf großen Umwegen auf die kirchliche, religiöse und sittliche Praxis einwirken und in derselben nachwirken, daß überhaupt die bleibende konstatierbare und kontrollierbare Frucht seiner Thätigkeit im Verhältnis zu dem augenblicklichen und äußerlichen Erfolg des Redners eine geringe ist. Es darf und muß dieses bei einem „Werturteil" über Schrenks Thätigkeit wohl in Betracht gezogen, doch nicht einseitig zu seinen Ungunsten betont werden, denn in gewissem Maße läßt sich dasselbe von der „Wirkung" aller unserer Predigten sagen.

Wie verhält sich aber überhaupt die evangelisatorische Thätigkeit Schrenks zu der Thätigkeit des kirchlichen Amtes, zur Landes- und Gemeindekirche? Welche Wirkungen können wir uns in dieser Beziehung von ihr ver-

sprechen? Bildet sie eine notwendige oder heilsame Ergänzung des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens oder durchkreuzt, stört und zerstört sie dasselbe? Hat sie überhaupt eine kirchliche Berechtigung, und verdient sie Unterstützung von Seiten der Kirche?

Man hat in Straßburg gesagt, das Auftreten eines solchen Evangelisten sei von vornherein ein testimonium paupertatis für die Ortsgeistlichkeit, zumal in einer Stadt, in der es an Kirchen und Geistlichen nicht fehle, in der undurchdringliche und unübersehbare Massengemeinden, die solche Extramittel allenfalls rechtfertigen könnten, nicht vorhanden seien. Ein alter Freund vom Lande sagte mir, wenn selbst Straßburger Pfarrer sich demütig unter Schrenks Kanzel setzten, das komme ihm vor, als wenn sie sagen wollten: Wir brauchen den Schrenk, denn wir sind und können ja leider nichts! Dieser sozusagen „persönliche", für die Pfarrer wenigstens persönliche Gesichtspunkt ist indessen meines Erachtens von vornherein als untergeordnet und ungehörig von der Betrachtung auszuscheiden und mit ihm jede Geltendmachung pastoralen Neid- und Konkurrenzgefühls. Die Pfarrer sind und bilden nicht die Kirche, und das jeweilige Interesse der jeweiligen Amtsträger deckt sich durchaus nicht immer mit dem der Kirche und Gemeinde. Kommt Schrenks Wirksamkeit der Kirche und der Gemeinde zu gut, dient sie dem großen Ganzen, der Sache Gottes, ist sie an sich ersprießlich, nützlich und segensreich, so haben die Pfarrer derselben sich zu freuen, selbst wenn ihre Person in den Schatten gestellt und ihr persönliches Ansehen beeinträchtigt würde. Und ein testimonium paupertatis für die Pfarrer wäre es vielmehr, wenn sie nur unter solch' persönlichem Gesichtswinkel eine derartige Angelegenheit betrachteten und a priori sich einbildeten, allen Ansprüchen und Bedürfnissen der Gemeinde zu genügen. Es handelt sich nicht um die Pfarrer und deren mehr oder weniger berechtigtes Selbstgefühl, sondern um die Interessen der Kirche und Gemeinde, sagen wir zunächst bestimmt, unserer evangelischen Landeskirche.

Wir fragen zuerst, welche Stellung nimmt Schrenk in seiner Selbstbeurteilung und ausgesprochenermaßen zu dieser Kirche ein.

Er stammt aus der württembergischen lutherischen Landeskirche. Er ist aus dieser niemals ausgetreten, er will nichts weniger als ein Separatist und Sektierer sein und sich in Gegensatz zur Kirche setzen. In privaten Kreisen äußerte er einmal: Wir wollen uns von der Kirche nicht trennen, wir wollen nur Leben in der Kirche wecken! Schrenk hat in seinen Versammlungen gebetet für die Prediger des folgenden Sonntags; er hat in seiner Abschiedspredigt seine Zuhörer an ihre Seelsorger gewiesen, die „ihnen dasselbe Evangelium predigten". Er hat gelegentlich sich ausdrücklich dagegen verwahrt, als ob er meine, tabula rasa vorzufinden, als ob er die Arbeit der Kirche in Taufe, Unterricht, Konfirmation 2c. nicht anerkenne. Diese Erklärungen machten freilich auf mich einen etwas gezwungenen Eindruck. Man merkte ihnen doch sehr die Absicht an, gegen gewisse Vorwürfe von kirchlicher und geistlicher Seite sich zu verteidigen und diesen die Spitze abzubrechen. Gleichwohl zweifle ich nicht an der subjektiven Aufrichtigkeit derselben. Und doch ließ Schrenk gleichzeitig und immerfort merken, daß er nicht nur ein evangelischer Prediger neben andern sein wollte, sondern daß er seiner Thätigkeit eine ganz spezifische Wirkung und Wichtigkeit beilegte. Er behandelte die Zeit seines Auftretens als eine besondere Gnadenzeit, die jeder auskaufen müsse; und wenn er so angelegentlich hervorhob, er bleibe jetzt nur noch drei oder zwei Tage am Ort, so mußte eben doch dadurch in den Zuhörern die Meinung, und durch die ganze Art, wie er von seiner Thätigkeit redete, der Anschein erweckt werden, als ob nach Schrenks Fortgang etwas Wesentliches, wo nicht die Hauptsache fehle, als ob seine Thätigkeit nicht nur individuell verschieden sei von der Thätigkeit anderer Prediger und derselben in dem oder jenem Stücke überlegen, sondern spezifisch anders und höher zu werten. Nur ganz gelegentlich und selten nahm überhaupt Schrenk von der sonstigen kirchlichen und Predigtthätigkeit außer ihm Notiz. Bei der Auslegung von I Petr. 1 25 ging er über die Stelle: „Das ist das Wort, welches unter euch verkündiget ist", stillschweigend hinweg. Einmal sagte er: es wird nachher noch allerlei gepredigt werden. Ein direktes und positives landeskirchliches Interesse hat Schrenk nicht. Wie er

Neigung zeigt, seine eigene Thätigkeit zu überschätzen, so unterschätzt er offenbar die stille geregelte Arbeit des gewöhnlichen Predigers und Seelsorgers, die Bedeutung der kirchlichen Gottesdienste. Er scheint mir namentlich sich dessen nicht recht bewußt zu sein, daß doch seine ganze Thätigkeit sich auferbaut auf dem, was in Kirche, Schule und Haus an Bibelkenntnis und -Verständnis, an Interesse und Verständnis für geistliche und religiöse Fragen den Seelen mitgegeben und beigebracht ist; ohne dies würde ja seine ganze Thätigkeit in der Luft hängen. Ausdrücklich leugnen kann das ja Schrenk natürlich nicht, aber er scheint mir, wie gesagt, sich dessen nicht recht bewußt zu sein und es in praxi zu verkennen und zu vergessen. Ueberhaupt ist es ja bei einer Thätigkeit, wie sie Schrenk ausübt, und angesichts der Triumphe, die er feiert, sehr schwer, nüchtern zu bleiben und das rechte Maß der Selbstschätzung zu bewahren. Abgesehen von dem Weihrauch, den man ihm von vielen Seiten allzureichlich streut, liegt in der ganzen Art der Thätigkeit die Versuchung, dieselbe nicht nur als eine andere, sondern als eine höhere Gattung von Wortverkündigung anzusehen und im Verhältnis zur gewöhnlichen Predigt zu überschätzen.

Mit der Eigenart der Wanderpredigt hängt auch der methodistische Zug derselben zusammen. Jeder Arbeiter möchte gern Früchte seiner Arbeit sehen. Bei einer Wanderthätigkeit hat man nicht die Zeit und die Möglichkeit, die ausgestreute Saat ruhig wachsen und reifen zu sehen. Man will in wenigen Tagen etwas erreichen. So liegt die Versuchung einer ungesunden Treiberei nahe und die Verkennung der Gesetze organischer Entwicklung. Nicht zufällig ist es jedenfalls, daß ausgesprochen methodistische Kreise Schrenk mit besonderer Vorliebe hören und pflegen. Doch möchte ich den Vorwurf des Methodismus nicht allzusehr zum Nachteil Schrenks geltend machen. Schrenk befleißigt sich jedenfalls einer gewissen Nüchternheit nach dieser Seite. Er verwahrt sich ausdrücklich gegen den Vorwurf, „Schnellbleiche" treiben zu wollen und mit einem „Strohfeuer" sich zu begnügen. Auch hat doch Schrenk so Unrecht nicht, wenn er gelegentlich sagte: Er habe nie gelesen, daß die Apostel forderten: „morgen oder

übers Jahr sollt Ihr Euch bekehren", vielmehr stehe geschrieben: „Heute, so Ihr meine Stimme höret, verstocket Eure Herzen nicht." Und auch in nichtmethodistischen Gesangbüchern finden wir das Lied: Heut lebst du, heut bekehre dich!

Schrenk stellt sich also nicht in einen ausgesprochenen Gegensatz zur Kirche, auch nicht im Sinne eines kirchenfeindlichen Methodismus. Aber ebensowenig kann man behaupten, daß er eigentlich der Kirche in die Hände arbeitet, daß seine Wirksamkeit einen ausgesprochen kirchlichen Charakter trägt, und die Erfolge seiner Thätigkeit der Kirche als solcher zu gute kommen. Schrenk regt die Leute religiös an, Schrenk weist die Leute auf Christum hin, Schrenk ruft sie zur Buße, zum Glauben und zur Heiligung, aber zur Kirche und in die Kirche weist er sie nicht, so wenig er sie andererseits aus der Kirche herauslocken will. Er beobachtet den spezifisch kirchlichen Interessen, Aufgaben und Wünschen gegenüber eine teils wohlwollende, teils kühle Neutralität. So hat denn auch in Straßburg, was sich eventuell zahlenmäßig würde nachweisen lassen, Kirchlichkeit und Kirchenbesuch nicht zugenommen und nicht abgenommen durch ihn. Diejenigen seiner Zuhörer, welche vorher kirchlich waren — und das ist der eigentliche Stamm —, bleiben es. Diejenigen, welche es nicht waren, werden in Bezug auf ihr geistliches und sittliches Leben sich irgendwie angeregt finden, aber Lust, Mut und Vertrauen, der Kirche, den gewöhnlichen Gottesdiensten und Predigern näher zu treten, werden sie in der Regel aus den Schrenkschen Vorträgen nicht schöpfen. Ja Schrenk trägt, wie vorhin angedeutet, durch die Art seines Auftretens selbst dazu bei, das Vorurteil zu verbreiten, daß das, was er biete, eben die sonstigen Prediger und Gottesdienste nicht bieten. Das ist ein entschiedener Mangel und kein kleines Bedenken. Eben damit, daß ein eigentlicher und direkter Antrieb zur Pflege kirchlicher Gemeinschaft und zur kirchlichen Pflege und Ausgestaltung der erhaltenen Eindrücke nicht gegeben wird, hängt dann wieder zusammen, daß mancher Eindruck sich bald wieder verwischt und mancher Lebenskeim wieder verloren geht.

Schließlich dürfen wir aber doch nicht vergessen, daß die Kirche nicht das Höchste, sondern nur Mittel zum Zweck ist, und

der Zweck selbst das Reich Gottes und der Seelen Seligkeit. Und wenn auch die empirische Kirche in ganz besonderer Weise als Anstalt und Gemeinschaft die Aufgabe hat, das Reich Gottes zu bauen, so ist sie doch als solche nicht das Reich Gottes. Sie ist eine wesentliche, aber nicht die einzige Darstellungsform desselben. Gerade für evangelische Christen sollte das gewiß und selbstverständlich sein. Es ist also sehr wohl denkbar eine auf das Reich Gottes gerichtete und dem Reich Gottes dienende Thätigkeit, die zur Kirche sich mehr oder weniger indifferent verhält.

Ja ich glaube, unsere empirische Staats-, Landes- und Konfessionskirche mit ihren Behörden, Aemtern, Einrichtungen und Gottesdiensten, die in ihrer gegenwärtigen Gestaltung das Resultat einer komplizierten geschichtlichen Entwicklung und manches unklaren Kompromisses sind, die der Natur der Sache nach etwas Schwerfälliges und Stabiles an sich tragen, bedürfen einer Ergänzung durch freiere und beweglichere Formen, wie denn die Geschichte des Sektenwesens, die Geschichte der äußeren und inneren Mission, des christlichen Vereinslebens ein fortlaufender Beleg dafür ist, daß die offizielle Kirche als solche allen Bedürfnissen nicht genügt, das Christentum nicht allseitig fördert und darstellt und damit selbst eine Ergänzung je und je herausfordert, eine Ergänzung, die unter Umständen zum Gegensatz wird. Die Großkirche vertritt das stabile, jene anderen Bewegungen vertreten das mobile Element. Das Stabile ohne das Mobile wird leicht zur toten Form und zum Schlendrian, dieses ohne jenes führt leicht zur Schwärmerei, zum zucht- und schrankenlosen Subjektivismus. Eines bildet das Korrektiv des andern. Das Verhältnis beider logisch und reinlich zu bestimmen und so zu gestalten, daß ein friedliches Ineinander, Miteinander und Nebeneinander zustande kommt ohne unliebsame und im einzelnen oft störende und schädliche Reibungen und Konflikte, bleibt ein frommer Wunsch. Gemeinden bilden zu wollen, in deren Organisation jedes berechtigte geistliche und christliche Lebenselement gleichsam ohne Rest aufgeht, so daß es außerhalb der organisierten Gemeinde nichts zu thun giebt, erscheint mir eine Utopie. In Wirklichkeit handelt

es sich immer nur darum, das nach Zeit, Umständen und Personen mögliche und möglichst ersprießliche Verhältnis der verschiedenen Kräfte und Strebungen zu finden. Man ist in der evangelischen Kirche schon lange bei dieser Arbeit, in der richtigen Erkenntnis, daß beides auf die Länge notleiden muß, Kirche und freie Vereinsthätigkeit, wenn sie nicht ein freundliches und friedliches Verhältnis zu einander gewinnen, sich gegenseitig befruchten. Es ist kein Zufall, daß besonders in letzter Zeit an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Konferenzen (Straßburg, Darmstadt, Gießen) fast gleichzeitig die Frage der Landmission, der Laienpredigt, der Evangelisation u. dgl. im Verhältnis zur Kirche, zum geistlichen Amt rc. immer wieder auf der Tagesordnung stand. Die Reibungen haben zunächst zugenommen, weil von beiden Seiten mit steigender Energie gearbeit wird. Die Kirche kann jener freien Neben- und Unterströmung geistlicher Thätigkeit, als deren Repräsentanten einen ich Schrenk betrachte, so wenig entbehren, als ihr zugemutet werden kann, derselben in allen Stücken nachzugeben oder gar ihr das Feld zu räumen.

Schrenks Thätigkeit ist offenbar eine sehr einseitige. Wie viele Seiten des geistigen und geistlichen Lebens würden verkümmern und verkürzt werden (z. B. Wissenschaft und Kunst), wenn nur à la Schrenk gepredigt und gearbeitet würde? Wer wollte und könnte immer nur Schrenk hören? Aber wir Menschen sind schließlich alle einseitig; wir laufen alle in gewissen Schranken; und in der Beschränkung zeigt sich oft erst der Meister. Schrenk vertritt ein besonderes Genre religiöser Beredsamkeit, eine einseitige christliche Richtung von relativer Berechtigung mit aufrichtiger Ueberzeugung und entschiedener Begabung, ja zum Theil mit wirklicher Meisterschaft. Der Normalprediger, für welchen viele seiner Verehrer ihn halten möchten, ist er nicht. Ohne Gefahren und Bedenken für ihn selbst und seine Zuhörer ist seine Thätigkeit nicht. Aber er hat einen Beruf neben andern. Und seine Thätigkeit kann und wird in vielen Fällen zwar nicht eigentlich und direkt der Kirche, aber zur Ehre Gottes, zum Aufbau seines Reiches und zum Heil unsterblicher Seelen dienen. Das Berechtigte und Heilsame an derselben überwiegt meines Erachtens

entschieden das Bedenkliche. Darum ist dieselbe mit Freude und Dank zu begrüßen, jedenfalls zu dulden; nicht nur zu bekritteln, sondern vor allem positiv zu würdigen. Sie ist nicht von einseitig pastoralem und kirchlichem Standpunkt aus in Bausch und Bogen zu bekämpfen und zu verwerfen ob gewisser zweifellos vorhandener Bedenken, aber es ist zu wünschen und anzustreben, daß sie immer mehr nüchtern, gesund und wahrhaft evangelisch wird, dem kirchlichen Leben nach Möglichkeit sich eingliedert und berechtigten kirchlichen Interessen gebührend Rechnung trägt.

Der Teufels- und Dämonenglaube Jesu.

Von
Professor Dr. Paul Schwartzkopff,
in Wernigerode a. Harz.

1. Einleitung.

Während Jesus an seiner Herzenserleuchtung durch Gott den unfehlbaren Quell und Maßstab für die religiöse Wahrheit hatte, mußte ihm dieser in religiös gleichgültigen Dingen abgehen. Selbst in den Formen, in welchen er den Gehalt seiner Heilsoffenbarung auffaßte, war er daher, sofern jene nicht einen unmittelbaren sittlich-religiösen Wert besaßen, von der Ueberlieferung und den Anschauungen seiner Zeitgenossen abhängig. Die Art und Weise dieser Abhängigkeit, sowie die Bedeutung jener Formen für den Offenbarungsgehalt selber tritt uns besonders charakteristisch in Jesu Teufels- und Dämonenglauben entgegen. Man kann hier schlagend nachweisen, wie er zeitgenössische Gedankenformen für die Auffassung seiner eigenen Offenbarung einfach übernommen hat. Und zwar in der un-

befangenen Voraussetzung, daß auch jene Formen sachrichtig seien. Eine Untersuchung dieses Punktes dürfte daher einiges zur Beantwortung der Frage beitragen, die heute im Mittelpunkte des theologischen Interesses steht, wie sich nämlich Gehalt und Form der Offenbarung Jesu zu einander verhalten.

Damit wir volle Klarheit über Jesu Verhältnis zu der Vorstellung von den bösen Geistern erhalten, werden wir zunächst mit ihrer ursprünglichen persischen Gestalt diejenige vergleichen, welche sie in der jüdischen Religion, insbesondere im Talmud und in der neutestamentlichen Anschauung der Zeitgenossen Jesu, angenommen hat, um sodann die Form zu prüfen, in der sie der Herr selber auffaßte und die Bedeutung dieser Auffassung für seinen Heilandsberuf festzustellen [1]).

Zwar kann man nicht ohne Einschränkung den Glauben der Juden an Engel überhaupt und an böse Engel insbesondere ein persisches Erzeugnis nennen [2]). Indessen gilt dies in allem Wesentlichen von der Gestalt, in welcher er als Gemeinglaube des Volkes zu Jesu Zeiten existierte und uns auch im Talmud entgegentritt [3]). Anknüpfungen für die persische Teufelsvorstellung bot allerdings auf jüdischem Boden z. B. der „Geist Gottes", welcher sich für Saul als leiblich und sittlich verderblich erweist

[1]) Um die Volksanschauung des N. T. nicht von der uns ebendort entgegentretenden Auffassung Jesu zu trennen und wegen gewisser besonders verwandter Züge der persischen mit der talmudischen Anschauung, werde ich letztere sogleich den ersteren folgen lassen und dann erst auf die neutestamentliche Form übergehen. Bei der Unsicherheit der Datierung talmudischer Quellen werde ich diese jedoch im wesentlichen nur soweit heranziehen, als sie durch die neutestamentliche Volksanschauung zu belegen sind.

[2]) Kohut, Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus 1866 in d. Abhdlg. d. dtsch. morgenl. Gesellsch. (Brockhaus) III 3 S. 57; vgl. dagegen Schwally, Das Leben nach dem Tode, 1892, S. 191 f.

[3]) Wenn auch in der Schlange des Paradieses zuletzt die altbabylonische Tiamat stecken mag (Gunkel, Schöpfung und Chaos, Vandenhoeck, 1895 S. 145—149), so fand man in ihr doch erst einige Jahrhunderte vor Christo den Teufel, welcher vielmehr eine andere Abstammung hatte.

(I Sam 16 2 3 14 15), oder der zum Heer des Himmels gehörige Geist, der zum bösen Geist wird im Munde falscher Propheten (I Kön 22 21 ff.). Zum ersten Male aber tritt der Satan als solcher im Hiobbuche auf. Wenn dieser noch zur göttlichen Heerschar gehörige (Hiob 1 6 vgl. Gen 6 2), aber den Menschen offenbar mißgünstige und gegen ihren Glauben und ihre Rechtschaffenheit mißtrauische Widersacher indes den „Ankläger" spielt, so mag hierbei schon die Figur des königlichen Anklägers am persischen Hofe vorbildlich sein[1]). Jedoch zeigt er auch hier noch nicht die beiden den ausgebildeten Teufel der Zeit Jesu gerade charakterisierenden Hauptmerkmale der Gottesfeindschaft[2]) und der Dämonenherrschaft. Diese beiden dem persischen Ahriman wesentlichen Eigenschaften finden sich erst nach dem Exile ein, und man dürfte schon von hier aus vermuten, daß sie jenem entlehnt sind, wenn auch die sonstige talmudische und zeitgenössische Teufelsvorstellung nicht so bis ins Einzelne mit der persischen Anschauung übereinstimmte, wie dies sich nun ausweisen wird[3]).

---

[1]) Längin, Die bibl. Vorstellung vom Teufel und ihr religiöser Wert 1890, S. 30.

[2]) Vgl. Roskoff, D. Gesch. des Teufels.

[3]) Die Bedingung dafür, daß der Satan nach Ahrimans Vorbilde zum Gottesfeinde auswächst, liegt wohl darin, daß er, mit dem energischeren Hervortreten des theokratischen Gedankens, antinational und antimessianisch wird I Chr 21 1 Sach 3 2 4 9. Als Heerführer der Dämonen tritt er zuerst deutlich im Henochbuche auf (Längin a. a. O. S. 35—45; vgl. Roskoff a. a. O. S. 198, 204). Nun sammelten sich die vielleicht schon aus Babylon mitgebrachten (Gunkel a. a. O. S. 132 ff.), ursprünglich vereinzelten und harmloseren Nacht- und Wüstengeister unter seiner Fahne, um nach dem Vorbilde der persischen Devs, dem Heergefolge des Ahriman und Aeschma, die Menschen besonders körperlich, zu schädigen (Tob 6 4 3 8 vgl. Kohut a. a. O. Kap. 3 u. 4, bes. S. 55 ff., 62 ff., 72 ff., 79 ff. Roskoff a. a. O. 198, 204). Längins Nachweis der Entwicklung der Teufelsvorstellung auf jüdischem, bes. apokalyptischem Gebiete überhebt mich weiteren Eingehens darauf. Auch Theologen wie W. Schmidt erkennen den persischen Einfluß auf die Ausbildung der jüdischen Vorstellung von Teufel und Dämonen teilweise an. Herzog-Plitt. R. E. unter „Teufel" 1885, S. 359.

2. Die Lehre des Zoroaster und des Talmud von Teufel und Dämonen [1]).

Nach der Vorstellung der Parsen springt Angromainjus, der Repräsentant des physischen und moralischen Bösen und der Heerführer der höllischen Geister, in Gestalt einer Schlange, mit der er gleichgesetzt wird, vom Himmel auf die Erde herab [2]), küßt die Jahi und kämpft nun auf Tod und Leben gegen die Schöpfung des guten Gottes, bis er endlich besiegt wird und, in die Finsternis geworfen, mit seinen Devs umkommt.

Dem entsprechend wird im Talmud Satan, ursprünglich einer der größten Engelsfürsten, durch eigenes Verschulden gestürzt (Jalkut zu Gen § 23, Jalkut, R. § 3) und springt auf dem Rücken der Urschlange auf die Erde herab, um die Menschheit zu seinem Reiche zu machen (Weber, S. 243 f. Jalkut, Gen § 25 vgl. Sifre 138ᵇ, Schabbat 55ᵇ). Mit dieser Urschlange ist er auch Jalkut Ch., § 78 identisch. Er verführt die Eva in geschlechtlicher Hinsicht und erscheint nun überhaupt als Erreger des bösen Triebes [3]), und gleich Angromainjus als Verführer und Ankläger [4]) und als Zerstörer des physischen Lebens. Als solcher treibt er sein Wesen, bis er durch den Mesias gestürzt wird — ein Sturz, welchen er selber voraussieht — (Jalkut, Schim. zu Jes 35 9, Weber, S. 379 f., Kohut, S. 62—70).

Beide, sowohl Angromainjus, als Satan, sind als Geister des Verderbens auch Todesengel (S. 65—69), die den Tod überhaupt erst in die Welt gebracht haben (Jalkut Schim. Bereschit 25, Weber 240) und werden in dieser Funktion voller Augen gedacht (S. 69).

Wiederum ist der Satan wie bei den Persern, so auch im Talmud, Anführer dämonischer Scharen. Wie die Daevas zusammen ein Heer und Reich unter dem Angromainjus und seinem

---

[1]) Vgl. bei dem folgenden besonders auch Weber, Die Lehre des Talmud 1880, §§ 34, 35, 50.

[2]) Vgl. auch Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 54.

[3]) Darin ist er so sehr die bewegende Kraft, daß er geradezu mit diesem verwechselt wird (Weber 228, 243).

[4]) Vgl. auch Buch Hiob.

Helfershelfer, dem Aeschma, bilden, so leben auch die Schedim in Haufen, unter Anführung des Satan-Sammael und Aeschmadai-Asmodi (Tob 6 4 3 8, Deut. in Midrasch rabba, Kap. 11 und 20, Em. Rab. 83 f., Kohut, Kap. 3 und 4, bes. S. 55 ff., 62 ff., 72 ff., 79 f., Weber 243 f., Roskoff a. a. O. S. 198, 204). Dieselben sind in verschiedene Rangklassen, wesentlich nach persischem Muster, abgestuft, ähnlich den Ordnungen der himmlischen Geister (Kohut, Kap. 2). Sie halten sich ferner gemäß der Anschauung des Parsismus und des Talmud vor allem in der Wüste und an unreinen Orten auf.

Wie nach der persischen Religion alle Krankheiten Ausflüsse des Angromainjus und seiner Scharen sind, so stiften, auch nach dem Talmud, die Schedim als „Massikin" Schaden, Unheil und Tod und bringen vielfach Krankheiten und Uebel. Auch findet beiderseits ihre Thätigkeit meist des Nachts statt. Wenn derjenige, der böse Handlungen verrichtet, in unreine Gemeinschaft mit den Devs tritt (Kohut 60 f.), so haben auch die jüdischen Dämonen Macht über die Gottlosen, während sie den Frommen nichts schaden können (Kohut 52, Weber 245—248). Sie sind übrigens um so mehr zu fürchten, als sie sogar ein Wissen der Zukunft besitzen (Kohut S. 54).

Nach gemein-jüdischer Auffassung suchte man sie besonders durch Aufsagen von Gebeten, durch Bannsprüche, Waschungen, Amulette u. dgl. zu verscheuchen (Joseph. antiqu. VIII 2 5, Weber 247).

Aus alledem geht die Uebereinstimmung der persischen und talmudischen Anschauung bis in die einzelnsten Züge hervor. Indessen fassen die bösen Geister bei den Juden festeren Fuß als bei den Persern. Dies erklärt Kohut, wohl mit Recht, aus dem Gegengewichte, welches der religiöse Monismus der Juden, im Gegensatze zum persischen Dualismus, gegen die Gefahren dieser Lehre für die Gottesauffassung bietet. Denn der allmächtige Gott der Israeliten ist den Dämonen überlegen, kann also eine stärker entwickelte Gegnerschaft dieser Art ohne Schaden aushalten. Hat er doch allein die Macht, in den Weltorganismus einzugreifen (vgl. Nachmanides, Kommentar zur Gen 16 12

46 15 Lev 25 8, Kohut S. 50, siehe überhaupt bei ihm Kap. 3 S. 48—62).

3. Der jüdische Teufels- und Dämonenglaube zur Zeit Jesu.

Stellen wir neben diese persisch-talmudische Anschauung vom Satan und seinen bösen Geistern nun insbesondere diejenige, welche unter den Juden zur Zeit Jesu herrscht, wie sie uns vor allem in den neutestamentlichen Schriften entgegentritt. Besonders die paulinischen Briefe und die Offenbarung Johannis bieten reichlichen Stoff. Und zwar an solchen Stellen, wo es sich keineswegs um spezifisch paulinische oder johanneische Glaubensgedanken handelt, sondern offenkundig um Ansichten, welche die Verfasser selbst als volkstümliche und allgemein verbreitete voraussetzen.

Der talmudischen Lehre entsprechend, ist der Satan im neuen Testament ein gefallener Engelfürst, welcher sein Fürstentum nicht behalten hat (Jud 6, II Ptr 2 4).

Im Himmel wird seiner Herrschaft, auch nach der Off Joh., durch die himmlischen Mächte, Michael an ihrer Spitze, mit welchen er im Kampfe steht, der Garaus gemacht (Off 12 7 8 Jud 9). Freilich weicht die „Apokalypse" darin von der gemeinjüdischen Anschauung ab, daß jene ihn bis zur Wiederkunft Christi als im Himmel befindlich denkt, während diese ihn schon zu Anfang vertreiben läßt. Es bleibt wohl der Ausweg, daß man den Himmel in der Off Joh. als das „Firmament" auffaßt, welches sich unmittelbar über der Erde befindet (vgl. Eph 6 12). Als Sitz und Ausgangspunkt der Herrschaft des Satans wird nämlich auch sonst die die Erde umgebende Luft angesehen (Eph 2 2 vgl. 6 13 und unter den von Everling[1]) aus der zeitgenössischen Literatur angeführten Stellen: Hen 15 10 f., Philo de gigant. I, 263, Mangold, ascens. Jes 10 29—31 7 9)[2]).

Auf die Erde geworfen, hat Satan noch eine Zeit lang Macht, Bosheit anzustiften und Uebel zuzufügen (Off 12 9—13 vgl. Lk 10 18).

---

[1]) Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888.

[2]) Allerdings scheint die Zeit Christi diese Meinung nicht nur mit den Persern und dem Talmud (Kohut S. 56), sondern auch mit den Pythagoräern zu teilen. Diog. Laert. 8 32. Everling S. 107—109.

Gleich anfangs hat er hier, durch Verführung der Eva, mit der Sünde den Anfang gemacht (II Kor 11 3 I Tim 2 14) und auf diese Weise, als Fürst des Todes (Hebr 2 14), diesen in die Welt gebracht (Röm 5 12 Joh 8 44). Endlich wird er, nach Besiegung der antichristlichen Mächte, welche für ihn gekämpft haben, während die Elemente verbrennen (II Thess 2 8 f. I Kor 15 24 f. II Ptr 3 10), ergriffen und mit seinen Scharen in den Abgrund geworfen (Off 20 3 10) und mit ihm zugleich der personifizierte Tod (Off 20 14 I Kor 15 26).

Was seine Funktionen im besondern betrifft, so tritt er auch im neuen Testamente, wie bei den Persern und im Talmud, wiederholt als Anstifter des leiblichen Verderbens der Menschen auf (I Ptr 5 8 I Kor 5 5 II Kor 12 7 I Tim 1 20 II Tim 4 17 I Kor 10 10). Aber auch als der Verführer katexochen weiß er sie seelisch und sittlich zu grunde zu richten (I Thess 3 5). Dies Ziel sucht er durch List zu erreichen (Eph 6 11, vgl. Kidduschin 81, Weber 228, 243). Er bestimmt sie zu Sünden und Verbrechen (Apg 5 3) durch Eingeben böser Absichten. So legt er dem Judas den Plan ins Herz, Jesus, den Messias, zu verraten (Joh 13 2). Darauf geht er sogar in ihn ein (wie Gottes Geist in die Frommen), damit er den teuflischen Anschlag ausführe (vgl. Joh 13 27 Lk 22 3). Wenn er aber die Menschen verführt hat, dann verklagt er sie vor Gott (Off 20 3 8 10 vgl. Weber 243 f.).

So hat er seine Macht, wie im Talmud, besonders unter den Heiden. Nach jüdischer Anschauung bildet ja nur das Gottesvolk Gottes Herrschaftsgebiet im eigentlichen Sinne, während, zumal zu Jesu Zeit, die Weltreiche mit ihren heidnischen Bewohnern, unter Rom vereint, als dem Gottesreiche feindlich erscheinen (vgl. Dan 7). Sie stehen daher, schon in diesem Sinne, ganz in Uebereinstimmung mit der talmudischen Anschauung, unter der Macht des Satans, des Gottes dieses Aeons und Fürsten dieser Welt (II Kor 4 4 Joh 12 31 14 30 16 11) und seiner Dämonen (I Kor 10 20).

Seine Herrschaft erstreckt sich aber sachgemäß überhaupt über die Bösen und Ungläubigen (I Kor 10 19—21 II Kor 4 3 f. Eph 2 2). Diese werden deshalb seine Kinder genannt (Apg 13 10

Joh 8 44 I Joh 3 8). Daher giebt man dem Teufel vor allem durch die Sünde Gelegenheit einen in seine Gewalt zu bekommen (Eph 5 27 I Tim 3 6 I Kor 7 5 Lk 22 3). Insonderheit hindert er die Menschen am Glauben, indem er ihre Sinne verfinstert (II Kor 4 4) und sucht die Gläubigen, zumal die Christusgläubigen, wieder zu Falle zu bringen, um Gewalt über sie zu erhalten (Eph 6 11 I Pt 5 8). Dementsprechend kann man sich auch nur durch Glauben gegen ihn schützen (I Ptr 15 9 Eph 6 16).

Er ist daher, wie auch im Talmud, vor allem ein ausgemachter Feind des Messias. Auf dessen Ermordung hat er es abgesehen (Joh 8 44 Mk 1 24 5 7). Aber wie er dort durch diesen gestürzt wird, so ist Christus, auch nach Johannes, gekommen den Teufel und seine Macht zu zerstören (Mk 1 24 5 7, vgl. I Joh 3 8).

Ebenso sind in betreff der Dämonen die Anschauungen des neuen Testamentes den talmudischen gleichartig. Auch hier sind sie, entsprechend den guten Geistern, in durchgeführter Rangordnung organisiert (Eph 6 12 Kol 2 15 u. f.). Gleicherweise halten sie sich besonders in der Wüste und an unreinen Orten auf (Off 18 2, B. Weiß, Matthäus ev. 1876 S. 331, Mk 5 10). Ja, sie verschmähen selbst die unreinen Schweine nicht als Wohnstätte (Mk 5 1 2 5 12). Vor allem ist jedoch ihr Gebiet, wie das ihres Herrn, die Heidenwelt (Off 9 20 Joh 12 31, Weber 168); hier bedeuten sie vielfach heruntergekommene Götter.

Wie im Talmud, trachten sie ferner die Menschen soviel als möglich zu schädigen. Und zwar zunächst körperlich (Mk 1 23—26 5 2—8 Lk 9 17—27 13 11—16). Sie nehmen dieselben in der „Besessenheit“ sogar förmlich in Besitz, indem sie ihren Leib zu ihrer Behausung machen (Mk 5 8 f. Mt 12 45, vgl. Debarim rabba 4, Weber 166). Ganz wie die Sünde, durch welche sie ihre Macht gewinnen, erst Gast, dann Hausherr ist (Lk 11 23—26, vgl. Bereschit rabba 22, Weber 225, 247—249). Wenn sich aber auch die jüdische Volksmeinung zur Zeit Christi in einem gewissen Maße darin mit dem Parsismus berührt, daß sie alle Krankheiten in einen individuellen Zusammenhang mit der Sünde setzt (Joh 9 2 f. vgl. Lk 13 1—5, Weber S. 247, 270), so führt erstere, ähnlich wie der Talmud, doch nur gewisse Krankheiten und Sünden unmittel-

bar auf dämonischen Einfluß zurück. Von Krankheiten insbesondere galten zu Jesu Zeit vor allem die für dämonisch, welche den Anschein der seelischen oder körperlichen Unterwerfung des Menschen unter eine ihm fremde Macht darboten, daher besonders Geistesstörungen, Wahnsinn, Fallsucht und verwandte, krampfartige Erscheinungen (Mk 9 14 ff. 20—22 25 f. 5 8 5 9; vgl. auch den Gegensatz V. 15, ferner 1 23 26 Apg 19 16). Hieran schließen sich dann Lähmungskrankheiten und unter Umständen noch andere an (Lk 13 11 16).

Wenn indessen heutzutage einige Theologen die Dämonen ausschließlich zu Erregern körperlicher Leiden machen, so entspricht dies nicht ganz der neutestamentlichen Anschauung. Denn man schrieb zu Jesu Zeit auch sittliche Verkehrtheit, Thorheit und Bosheit dämonischer Urheberschaft zu. So erklärten manche Johannes den Täufer wegen seines scheinbar wunderlichen Fastens für besessen (Mt 11 18). Auch Jesu angeblich unsinnige Argwöhnung der Mordbegierde seiner Gegner wird von diesen auf Besessenheit zurückgeführt (Joh 7 19). Und als der Herr eben denselben wegen ihrer Mordlust und Verlogenheit den Vorwurf der Teufelskindschaft macht (Joh 8 44 f.), schreiben sie ihm wiederum Besessenheit zu (V. 48 52). Damit bezichtigen sie ihn offenbar, außer einer wahnsinnigen Selbstüberhebung, teuflischer Bosheit. Aehnlich führt der Verfasser des ersten Timotheusbriefes selbst ketzerische Lehren auf Einflüsterungen der Dämonen zurück (I Tim 4 1, vgl. Röm 16 17—19 f.). Gerade die Gläubigen haben daher nicht nur gegen Fleisch und Blut, sondern gegen diese bösen Geister zu kämpfen (Eph 6 12).

Nach dem Volksglauben wurde ein einzelner Mensch zuweilen sogar von einer größeren Menge böser Geister besessen, so jener Gadarener von einer Legion derselben (Mk 5 9 15).

Aehnlich den Schedim des Talmud (s. o.) haben auch die Dämonen des neuen Testaments einen prophetischen Blick[1]). Sie bethätigen ihn dadurch, daß gerade die Besessenen zu den ersten

---

[1]) Diesen mögen sie teilweise von den Totengeistern der alten Hebräer ererbt haben (Schwally 68—74).

gehören, welche in Jesu den Messias, den Verderber der Dämonen, erkennen Mk 1 24 5 7, vgl. Apg 16 17)[1]).

Was die Mittel betrifft, die bösen Geister zu bannen, so erfahren wir auch in der Apostelgeschichte, in Analogie mit der gemeinjüdischen Auffassung, von Exorcismen, die man zu diesem Zwecke anstellte (Apg 19 13 ff.). In allen diesen Punkten herrscht also eine durchgehende Gleichartigkeit der Anschauung im Parsismus, im Talmud und bei den Juden zu Jesu Zeit.

4. Jesu Teufelsglaube.

Es ist von vorn herein kein Anlaß zu zweifeln, daß Jesus auch in der Teufels- und Dämonenlehre den Volksglauben im wesentlichen geteilt haben wird. Das läßt sich für die Hauptpunkte schon auf grund der Synoptiker in allen Hauptpunkten darlegen[2]).

Die Macht des Satans ist eine Macht der Finsternis (Lk 22 53); wie sonst im A. T. und schon bei den Persern. Eine direkte rein körperliche Schädigung der Menschen wird ihm indessen in den vorhandenen Stellen von Jesu nicht beigelegt. Auch das vom Herrn geheilte Weib, welches jener 18 Jahre lang gefesselt hielt (Lk 13 16), stand doch nur mittelbar unter seiner, unmittelbar aber unter dämonischer Macht, da es von einem (bösen) Geiste der Krankheit besessen war (Lk 13 11, vgl. B. Weiß, Biblische Theologie § 23a). Während der Teufel die Menschen mit Krankheiten durch seine Helfershelfer, die Dämonen, plagt[3]), ist es vielmehr sein persönliches Amt, sie sittlich zu schädigen, um sie so innerlich zu grunde zu richten[4])[5]). Zu diesem Zwecke sucht er besonders

[1]) Freilich erkennen auch Blinde in Jesu den Messias. Not lehrt eben beten und glauben. Darauf macht Nippold aufmerksam (Die psychiatrische Heilthätigkeit Jesu, Bern 1889, S. 43 ff.)

[2]) Es ist nicht rätlich das von mir für die Volksanschauung benutzte vierte Evangelium auch hier ohne weiteres heranzuziehen, da mindestens dessen Form nicht immer authentisch ist.

[3]) Siehe darüber später.

[4]) Etwas anders die Volksanschauung s. o.

[5]) Dem widerspricht nicht, daß er, wie wir später sehen werden, nach dem Tode des Messias strebt. Denn dieser ist ihm Mittel für das innere, vor allem ewige Verderben der Menschen, aus welchem jener sie retten will.

auch zum Abfall vom Glauben zu verführen. So erbittet er sich von Gott Macht über Jesu Jünger, um sie zu sichten, wie den Weizen (Lk 22 31 f.)[1]), offenbar in der Hoffnung, sie in der Versuchung als Spreu zu erfinden, damit sie ins Feuer geworfen werden (vgl. Mt 4 11 f. I Kor 13 12 f.) Dies weist uns fast mit Notwendigkeit darauf hin, daß Jesu die Stelle aus Hiob vorschwebt, an welcher der Satan sich von Gott die Erlaubnis erteilen läßt, ihm über diesen seinen Willen zu lassen (1 11 ff. 2 5 6 ff.)[2]). Ist dem so, dann zeigt sich hier zugleich auch bei Jesu eine formelle Abhängigkeit von der Anschauung des Hiobbuches, in diesem Punkte, ganz wie bei dem Talmud (vgl. Kohut S. 66). Hiernach ist verständlich, wie der Herr, gleich seinen Zeitgenossen, den Satan auch die Gedanken und Pläne der Menschen beeinflussen und dieselben so zu seinen Werkzeugen machen läßt (Lk 22 3 vgl. Joh 13 2 27), und wie er sogar den Felsenmann unter seinen Jüngern den Einflüsterungen desselben zugänglich weiß (Lk 22 3 f.). So erkennt er in dessen Abmahnung von dem gottbestimmten Todeswege die Stimme des Widersachers selbst und ruft ihm dieselben Worte zu, mit denen er den Angriff des Teufels in der Wüste abwehrt: Weiche hinter mich, Satan (Mk 8 22 f. vgl. Mt 4 10).

Demnach ist auch für Jesu Anschauung Satans Macht, besonders in sittlicher Hinsicht, groß, die Menschen durch Versuchung zu Falle zu bringen. Dies erhält eine kräftige Bestätigung, falls wir die siebente Bitte des Vaterunsers als ein echtes Herrenwort ansehen dürfen, obwohl sie in der Lukasparallele (Lk 11 4, vgl. Holtzmann, H.-K. 119 f.) fehlt, und wenn zugleich das „von dem Bösen" (τοῦ πονηροῦ) bestimmt als maskulinisch zu fassen ist. Denn dann leuchtet ein, daß Jesus alle Versuchungen zum Bösen, wenn auch unter Gottes Zulassung oder höherer Fügung (vgl. Mt 4 1), der Urheberschaft des Satan zuschreibt. Doch haben wir auch ohnedem keinen Grund, daran zu zweifeln, daß er auch in diesem Punkte mit den Zeitgenossen übereinkommt, zumal seine

---

[1]) Ueber die Echtheit dieser Stelle vgl. Feine, Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas, 1891, S. 63.

[2]) So auch Holtzmann, Handcommentar zu den Synoptikern S. 280.

uns hier entgegentretende Auffassung mit seiner sonstigen Anschauung zusammenstimmt.

So teilt er andrerseits mit dem Talmud und Paulus auch die Anschauung von der Macht des Gebets gegen satanische Versuchungen, vertieft sie aber unendlich[1]. Dazu ermahnt er im Vaterunser (s. o.), und wie er selber in der Wüste die Verführung des Satans durch Gottes Wort und standhaften Glauben abschlägt, so bittet er für den Petrus, daß sein Glaube nicht aufhöre (Lk 22 32).

Naturgemäß ist der „Satan" der besondere Widersacher (ἐχθρός, Lk 10 19 Mt 13 25, vgl. V. 39) ja der Todfeind dessen, der als Träger des Heilsrates Gottes und als Vertreter seiner Herrschaft erscheint. Diese Anschauung hatten ja, wie wir sahen, selbst die jüdischen Zeitgenossen Jesu über die Stellung des Teufels zum Messias. So sucht er Jesum schon vor Antritt seines Berufes in der Wüste durch böse Einflüsterungen zu Falle zu bringen. Aber auch in der Folge setzt der Herr bei seinem Wirken überall den Hintergrund eines Kampfes gegen ihn und seine Macht voraus, welcher sein ganzes Leben ausfüllt. Entsprechend der Volksanschauung vom messianischen Berufe, weiß er sich indes auch die Aufgabe und die Macht verliehen, den Satan zu besiegen. Ja auch zur Ueberwindung seines Heergefolges (s. u.) fühlt er sich nur auf grund davon in den Stand gesetzt, daß er bereits vorher den Starken selbst gebändigt hat (Lk 10 18 Mt 12 29). Diese grundsätzliche Ueberwindung des Teufels muß seinem eigentlichen Berufswerke vorangegangen sein, denn er beginnt dasselbe schon mit Dämonenaustreibungen (Mk 1 14)[2]. So stellt sich ihm auch in den gleichartigen Erfolgen seiner Jünger der Sturz des Satans von seiner Höhe dar (Lk 10 19 f.).

Aus einer Einschiebung der Logiaquelle in den Markus-

---

[1]) Vgl. Kohut a. a. O. 82 ff., Weber, 247 f., Keim, Geschichte Jesu von Nazara 1867, II 194.

[2]) Durch diesen Rückblick Jesu wird also die wesentliche Geschichtlichkeit der Versuchung in der Wüste als Voraussetzung seiner Dämonenaustreibung gefordert. Vgl. Weiß, Markusevang. 1872 S. 129, Matthäusevang. S. 329, bibl. Theol. § 23 c.

zusammenhang, der vom Reiche des Bösen handelt (Mt 12 27—30 Lk 11 23), ersehen wir, daß man mit dem Satan sogar gemeinsame Sache gegen den Messias machen kann. Denn Jesus warnt davor, daß man ihm bei seinem Sammeln der Menschen (für das Gottesreich) seinen Beistand versage, weil man schon dadurch auf die feindliche Seite trete (Mt 12 30 Lk 11 21).

Dieser Gedanke wird noch deutlicher durch jene Wendung von dem ausgefahrenen, aber zurückkehrenden bösen Geiste, die Lukas unmittelbar anfügt. Denn auch hier liegt augenscheinlich die Voraussetzung einer engen Verbindung mit dem Satan zu grunde[1]). Nur tritt noch der Gesichtspunkt einer früheren sittlichen Besserung, aber mit der Gefahr eines um so schwereren Rückfalls zum Bunde mit dem Reiche des Teufels hinzu.

Den Umfang der satanischen Macht, welcher Jesu Kampf gilt, lernen wir am besten aus der erwähnten Versuchungsgeschichte genauer kennen. Der Satan verheißt hier bekanntlich, daß er ihm, wenn er nur niederfalle und ihn anbete (Mt 4 8 f.), alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit verleihen wolle. „Denn mir", fügt Lukas hinzu, „ist sie übergeben, und ich gebe sie, wem ich will" (4 6). Dieser motivierende Zusatz mag nun dem dritten Evangelisten angehören (vgl. Holtzmann, H.-K. S. 67): immerhin kann der Satan Jesu die Reiche nicht anbieten, wenn er nicht wenigstens vorgeben darf, daß sie in irgend einer Hinsicht sein Eigentum sind. Mußte doch die Atmosphäre Jesu von dem Lieblingsgedanken des jüdischen Volkes erfüllt sein, daß der Messias ihm die Weltherrschaft bringen solle. Zumal in der Zeit, welche die salomonischen Psalmen hervorgebracht hat. Jene Vorstellung gehört daher unvermeidlich zu denjenigen, mit welchen sich Jesus bei dem Antritt seines Messiasamtes, innerlich auseinander zu setzen hatte. Wenn nun die Zeitgenossen Jesu dem Satan die

---

[1]) Lukas bringt die Wendung ohne Zweifel im ursprünglichen Zusammenhang der Redequelle. Matthäus schiebt sie, um eine scheinbar bequemere Nutzanwendung auf das gottlose Geschlecht zu haben (vgl. V. 45), später ein (Mt 12 43—45). Aber nicht mit Recht. Denn die dort getadelte Gottlosigkeit besteht vielmehr in der Wundersucht (Mt 12 38—42), hat also unmittelbar mit der satanischen Gemeinschaft nichts zu thun.

Macht über diesen Aeon zusprachen (s. o.), so ist kein Grund, die gleichartige Anschauung des Herrn hier für unecht zu halten, zumal sich dadurch für ihn als Heiland der Ernst seines Kampfes gegen die Sünde nur verstärken konnte (Joh 14 30). Das Anerbieten des Teufels ist demnach als der genaue Ausdruck des Seelenkampfes Jesu anzusehen. Der Ausgang der Versuchungsgeschichte aber lehrt, daß ein Gewinnen der dem Herrn bestimmten messianischen Weltherrschaft auf ungöttlichem Wege und durch äußere, weltliche Mittel ihm als ein in den Dienst des Teufels Treten erschien. Aus der ganzen Erzählung geht jedenfalls hervor, daß er demselben eine gewaltige Herrschaft, sowie eine große Befugnis über die Menschen (vgl. Joh 12 31) zuschrieb.

Indessen wird diese für Jesu Standpunkt, wie im Grunde schon für die gemeinjüdische Auffassung (vgl. o.) nur mit göttlicher Zulassung ausgeübt. Dies ist auch aus der berührten Stelle ersichtlich, wo sich der Satan die Seelen der Jünger, behufs Sichtung, von Gott ausbittet, Jesu Gebet aber ihr Verderben abwehrt. Die Form, in welcher Jesus den Machtkreis des Satans vorstellt, schädigt also keineswegs die Reinheit des religiösen Kernes seines Theismus.

Wenn der Heiland nun auch die Macht Gottes, über welche er für seinen Beruf verfügte, derjenigen des Satans überlegen wußte, so hatte doch auch sein grundsätzlicher Sieg in der Wüste jenen nicht völlig gebrochen. Die endgültige Vernichtung seiner Macht stand erst noch bevor (Lk 10 18 f., beachte das Fut. V. 19). Macht diese sich doch z. B. in Jesu Gefangennahme geltend (Lk 22 53 vgl. Joh 14 30). Wie viel mehr in ihrem Erfolge auf Gethsemane und Golgatha! Zuletzt aber kann er Jesu Reichsgründung nichts mehr anhaben, wird vielmehr auch nach des Herrn Anschauung in das ewige Feuer geworfen, das für ihn und seine Engel bereitet ist (Mt 25 41 vgl. Off 20 10). Er als der Erzverführer verdient ja die härteste Strafe.

5. Jesu Dämonenglaube.

Wir haben die wichtige Frage, wie sich Jesus zu dem Dämonenglauben seiner Zeit gestellt hat, wegen ihres Zusammen-

hangs mit seiner Vorstellung vom Teufel, soeben schon berühren müssen. Es wird sich zeigen, daß er auch hier das zeitgenössische, auch vom Pharisäismus anerkannte, dogmatische Material im wesentlichen übernommen hat. Was zunächst die äußere Seite der Sache betrifft, so treibt sich der Dämon, auch nach des Herrn Anschauung, in wasserlosen Gegenden, wüsten Gebirgen u. dgl. um (Mt 12 43 Mk 1 12 f. 5 1—8 10 Lk 11 24, vgl. Off 18 2, B. Weiß, Mt ev. 1876 S. 331). Jedoch zieht er offenbar das Hausen in lebenden Wesen (vgl. Mk 5 13), insbesondere in Menschen, dem Wüstenaufenthalt noch vor. So bezieht er dieses „Haus" des menschlichen Leibes (Lk 11 24), da er, wie im Talmud, die Gemeinschaft anderer Geister liebt (Mt 12 45 Lk 8 2), gern in großen Haufen (Lk 11 26 Mk 5 9).

Gleich dem Kampfe mit dem Satan faßt Jesus naturgemäß das Austreiben der Dämonen als eine wesentliche derzeitige Funktion seines Berufes auf. Auch das entspricht ja der Auffassung der damaligen Juden von den Obliegenheiten des Messias (s. o.) Diese Aufgabe gilt ihm nächst der anderen, das Evangelium vom Reiche zu verkündigen, zunächst für die wichtigste. Zuweilen erwähnt er die Predigt neben der Dämonenaustreibung und Krankenheilung nicht einmal (Lk 13 32). Er setzt diese vielmehr voraus (13 33). Andrerseits beauftragt er seine Zwölfe bei ihrer Aussendung, außer mit der Verkündigung von dem Herannahen des Gottesreiches, ausdrücklich mit beiden Thätigkeiten, wozu er ihnen die Macht erteilt (Mk 6 7 Mt 10 7 f. 19 f.).

Wenn ferner die Jünger durch ihre Austreibung der bösen Geister die „Macht" des Satans brechen (Lk 10 19), so ist schon von hier aus eine Organisation derselben (Lk 10 20), unter der Leitung des Teufels ersichtlich; wiederum in Entsprechung mit der Anschauung der jüdischen Zeitgenossen und zuletzt der Perser. Dies tritt uns noch deutlicher Mk 3 22—27 entgegen. Hier geht Jesus nicht nur in vollem Ernste auf jene zeitgenössische Anschauung ein (3 22), sondern macht diese als zugegebene Voraussetzung zur Grundlage, auf welche er seinen ganzen Beweis für das Gekommensein des Gottesreiches stützt. Das geht schon aus der Zusammenstellung des mit sich selbst in Zwiespalt geratenen

Satans mit einem durch inneren Zwist in sich zerspaltenen Königreiche (3 24), sowie mit einem ebenfalls in sich zwiespältigen Hause hervor (V. 25). Denn der Vergleichungspunkt liegt in der inneren Zwiespältigkeit des organisierten Gemeinwesens, wozu noch aus der Parallele der Königsherrschaft der Begriff der Unterordnung (nicht Nebenordnung) hinzuzunehmen ist. Dies wird bestätigt durch einen weiteren Vergleich jenes Organismus mit einem Hauswesen, welchem ein Starker vorsteht (Mt 12 29)[1]. Und wiederum, wenn durch Jesu Dämonenaustreibung das Gekommensein des Königreiches Gottes bewährt wird, dann liegt hier der Gegensatz des Reiches des Satans im Hintergrunde (Mt 12 28 Lk 11 20), so daß der erste Evangelist mit sachlichem Rechte ausdrücklich vom Königreiche des Satans redet (Mt 12 26). Trat nun für Jesum, in einem gewissen Unterschiede von der zeitgenössischen Anschauung, die sittliche Schädigung als eigentliches Werk des Oberherrn der bösen Geister hervor, so fiel diesen in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Volksvorstellung die Aufgabe zu, die Menschen besonders durch geistverwirrende Krankheiten zu plagen und sie in diesem Sinne förmlich in Besitz zu nehmen (vgl. bes. Mk 1 25 5 8 9 25 Lk 11 19 f.).

Wichtiger ist es, daß der Herr und zwar auch hier in Uebereinstimmung mit den Zeitgenossen, die Dämonen, gleich dem Teufel (vgl. Joh 8 44), als die Erreger böser Leidenschaften und Sünden ansieht und auch eine Besessenheit sittlicher Art kennt. Dahin weist z. B. jene Stelle von dem ausgetriebenen Dämon, welcher nach ruhelosem Irren in der Wüste mit sieben Begleitern in seine frühere Behausung zurückkehrt (Lk 11 24—26). Denn Jesus zielt hier unverkennbar auf den sittlich verworfenen Zustand seiner Gegner, die soeben den Gottesgeist in ihm als satanisch verlästert haben. Er führt dabei ihre Verstocktheit, vor der er sie nicht nur warnt, sondern die er gewiß teilweise schon als vorhanden voraussetzt, auf dämonische Einflüsse zurück. Will er doch nicht bloß den höchsten Grad sittlicher Verkehrheit mit jener Besessenheit,

[1]) Als die Werkzeuge des Starken freilich, welche er der Macht desselben entreißt, sind wohl die von seinen Dämonen Besessenen anzusehen.

als einer an sich sittlich indifferenten körperlich-seelischen Krankheit, vergleichen. Er erkennt vielmehr in der zur Gotteslästerung vorschreitenden Herzenshärtigkeit der Feinde selbst eine hochgradige Besessenheit. Dafür spricht nicht nur der Zusammenhang, sondern auch der Umstand, daß er damit auf ihre Beschuldigung der Teufelsgemeinschaft antwortet. Wir haben hier also im Grunde denselben Gedanken der Teufelskindschaft, welchen er nach Johannes wiederholt gegen seine Gegner richtet (Joh 8 23 f. 44). Gerade die höchsten Erscheinungsformen der Bosheit werden von ihm direkt dämonischem Einflusse zugeschrieben.

Endlich teilen die Dämonen, auch nach Jesu Anschauung, das Endschicksal ihres Meisters. Gleich ihm werden sie mit den bösen Engeln, zu denen sie gehören[1]), in das Feuer der Gehenna geworfen (Mt 25 41 vgl. Off 20 3 19 9).

6. Jesu Auffassung des Teufels und der Dämonen als persönlicher Geister.

Jesus stimmt somit in allen wesentlichen Punkten mit der Anschauung der zeitgenössischen Theologie von Satan und Dämonen bis ins Einzelne überein. Zugleich aber folgt schon aus der einheitlichen Geschlossenheit dieser seiner Vorstellungen und dem Ernst und Nachdruck ihrer Verwendung, daß er sie in der Hauptsache nicht bildlich, sondern eigentlich nimmt. Alles bisherige spricht dafür, daß sie auch für Jesum lebendige Persönlichkeiten bedeuten. Sollen doch die Bösen am Ende in das Feuer geworfen werden, das gerade dem Teufel mit seinen Engeln bereitet ist (Mt 25 41). Dabei ist eine unpersönliche Fassung beider einfach unmöglich, da es dem Herrn wahrlich um die Verdammnis ein heiliger Ernst ist. So ist auch in der Versuchungsgeschichte wohl die Scenerie und Darstellungsform als bildlich zu fassen, aber nicht der Teufel selbst, wenn auch kein Anlaß ist, anzunehmen, daß Jesus an ein Herantreten des leibhaftigen Satans geglaubt hätte[2]). Beyschlag will auffallenderweise mit Mk 3 22—27 beweisen, daß Jesus „per-

[1]) Vgl. Laehr, Die Dämonischen des neuen Testaments 1895, S. 22.

[2]) So noch Hofmann, Schriftbeweis 1851 S. 391.

sönliche Dämonen" nicht kenne. Denn er weise den Gedanken, daß er die Dämonen durch ihren Obersten austreiben soll, nicht als einen Krieg des Satans mit persönlich von ihm verschiedenen Unterthanen, sondern als eine „Selbstaustreibung" desselben, „eine Zerspaltung des bösen Prinzips selber" ab (Leben Jesu I 303). Indessen schließt diese kräftige Verkürzung des Ausdrucks doch nicht notwendig die Nichtanerkennung persönlicher Dämonen ein. Denn der Satan würde im Kampfe gegen seine Helfershelfer in der That gegen sich selbst, d. h. gegen sein eigenes Interesse und Ziel kämpfen. Schon die zum Vergleich herangezogenen Bilder von dem in sich zerspaltenen Königreich und Hauswesen legen es näher, daß die Glieder des Reiches des Bösen lebendige Personen sind (Mk 3 25). Auch will Christus hier nach dem Zusammenhange die Selbstaustreibung des Satans nur als etwas hinstellen, was eine große Thorheit (praktisch), aber nicht, was ein logischer Unsinn sein würde. Nun gar bei einer Zerspaltung des bösen Prinzips ist schwer etwas Faßbares vorzustellen[1]). Wie Jesu endlich das durch die Besiegung der Dämonen erwiesene schon gegenwärtige Dasein des Gottesreiches eine realste entscheidungsvolle Wirklichkeit war (Mt 12 28 Lk 10 23 f. s. o.)[2]), so muß er dem vom Gottesreiche besiegten Feinde (vgl. auch Lk 10 19 f. Mt 13 25 12 29) eine gleiche Realität zugeschrieben haben. Wußte er sich nun als den persönlichen Träger dieser siegreich vordringenden Herrschaft des persönlichen Gottes und seines Geistes, so konnte er die Besiegten nicht unpersönlich auffassen. Denn über bloße Sachen und Zustände kann eine Person nicht einen ernstgemeinten Sieg erfechten. Ein solcher setzt vielmehr Gleichartigkeit der Gegner voraus.

Dazu kommt, daß Jesus, falls die unreinen Geister für ihn nicht Personen gewesen wären, sich der Anschauungs- und Ausdrucksweise des Volkes mit Bewußtsein angepaßt haben müßte,

---

[1]) Vgl. überhaupt die abstrakte und ideenartige Fassung, die B. Jesu vom Satan zuschreibt S. 303 f., vgl. auch Weiß, Leben Jesu I 451 f.; Holtzmann, H.-K., 74 f., 138.

[2]) Vgl. den Beweis für diese Gegenwart desselben in meiner Schrift „Weissagungen Jesu Christi vor seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft." 1875. S. 113—132.

welches sie durchweg als persönliche Geister nahm. An eine solche „Akkommodation" Jesu in diesem Punkte ist aber schon deswegen nicht zu denken, weil er selbst von seiner nächsten Umgebung offenbar eigentlich verstanden worden ist. Auch muß er sich so ausgedrückt haben, daß er nicht anders verstanden werden konnte. Hätte er die Besessenheit in ihren verschiedenen Aeußerungsweisen mit den entsprechenden unterschiedlichen Krankheiten gleichgesetzt, so fehlte es ja dem sprachlichen Ausdruck keineswegs an gang und gäben Bezeichnungen derselben, deren sich der Herr auch oft genug dort bedient, wo er eine Krankheit und weiter nichts vor sich zu haben glaubt. Immer unterscheidet er aber durchgehends ausdrücklich den dämonischen Zustand[1]). Selbst wo er sich in Symptomen äußert, die sonst nicht auf Besessenheit zurückgeführt werden (Mt 12 22 9 32 vgl. Lähr a. a. O. S. 4). Sollten die Jünger und in der Folge die Synoptiker ihm in solchen Fällen stets ihre eigne, abweichende Meinung irrtümlicherweise zugeschoben haben, ein wie unfähiger Pädagoge müßte der Lehrer aller Lehrer sein! Vielmehr weist man mit Recht darauf hin, daß der Herr über die Gewohnheiten und Neigungen der Dämonen ehrlicherweise so nicht sprechen könnte, wie er es that, wenn er nicht ihre persönliche Existenz voraussetzte (Mt 12 43—45).

Uebrigens wäre eine Anpassung an die Vorstellungsweise selbst Irrsinniger zwecklos, da dadurch nichts gebessert wird[2]). Und andern Dämonischen, z. B. Gelähmten gegenüber, wäre es vollends unmotiviert. Etwas anderes ist es mit den harmlosen symbolischen Handlungen Jesu bei der Heilung des Taubstummen und Blinden Mk 7 u. 8 u. dgl. als hier, wo er durch Akkommodation den falschen Schein erwecken müßte, daß er ihm fremde Anschauungen teile. Durfte er auch die üblichen Krankheitsausdrücke gebrauchen, so durfte er doch jenen Schein in einer Sache von solchem Gewichte, wie die Meinung von der verderblichen Thätigkeit böser Geister, nicht bestehen lassen, wo er es hindern konnte. Er hätte wenigstens die

---

[1]) So schon Menken, Beitr. zur Dämonologie 1793.

[2]) B. Weiß, Leben Jesu 2. Aufl. 451; Hafner, Die Dämonischen des N. T. 1894 S. 15.

Geheilten[1]) und jedenfalls seine Jünger darüber aufklären müssen[2]). Hätte der Herr persönliche Dämonen nicht angenommen und doch niemals Miene gemacht, seinen Jüngern hinter der Hülle der Bildlichkeit den rein sittlich-religiösen Kern zu zeigen, sie vielmehr durchgehends in der entgegengesetzten Meinung belassen: dann würde man ihn nicht vor dem Vorwurfe eines mindestens zweideutigen Verfahrens sichern können. Die unvergleichlich hohe praktische Bedeutung der Dämonenheilung würde ihn in diesem Falle jeden Tag zu einer Verhehlung der Wahrheit gezwungen haben. Dagegen bedarf die über allen Zweifel erhabene Geradsinnigkeit, Offenheit und Wahrhaftigkeit Jesu keiner Verteidigung. Ein solches Gehenlassen hätte daher nur den Schein, aber nicht die Wahrheit der Geistesgröße, die seiner Göttlichkeit nicht fehlen durfte. Auch ist dies nicht ein Punkt, den er etwa der späteren Aufklärung durch den hl. Geist überlassen konnte (Joh 14 $_{26}$ 16 $_{12}$ f.), welcher dieselbe ja noch bis zum heutigen Tage vielen Christen vorenthält.

Jesus würde demnach jene Meinung sicherlich eben so gut als den Messiasglauben des Volkes (Mk 10 $_{35-45}$) kritisiert haben, wenn er sie nicht selber hegte[3]). Sehen wir aber auch ganz von dem sittlich Bedenklichen jener Anbequemung ab; er, der in so unerhörter, gottesmächtiger Weise jene Leiden zu *heilen* verstand, wird nicht nötig gehabt haben, kleinliche Beschwichtigungsmittel den Kranken gegenüber anzuwenden[4]). Man kann von dem überwältigenden Eindruck und Einfluß der göttlichen Persönlichkeit des heiligen Menschenfreundes, zumal auf Gemütskranke, nicht groß genug denken[5]).

---

[1]) Vgl. *Beyschlag* a. a. O. S. 302 f.

[2]) Eine Mystifikation nun gar, wie wenn ein Arzt „Gleichgültiges verschreibt, weil das Volk Medizin haben will", wäre dessen, der sich „die Wahrheit" nennen darf, unwürdig. Gegen *Lähr* a. a. O. S. 9 ff., 22.

[3]) Auch *Holtzmann* lehnt besonders im Hinblick auf Mt 12 $_{28}$ jede Akkomodation ab H.-K. S. 141; vgl. *Keim* a. a. O. I 565, II 193.

[4]) Vgl. *Menken* a. a. O. S. 66.

[5]) Vgl. die Analogie der Suggestion bei Nippold „Die physiatr. Seite der Heilthätigkeit Jesu", Bern 1889, S. 54 ff.

Diese rationalistische Anbequemungstheorie ist schon seit Schleiermacher, wenigstens grundsätzlich, überwunden. Nach ihm macht Jesus die volkstümliche Anschauung von Engeln und Teufeln zwar nirgends zu einem Gegenstande der Lehre, noch giebt er ihr irgend welche neue Gewährleistung, eignet sich dieselbe jedoch einfach an, ohne indes eine „eigene wirkliche Ueberzeugung von dem Dasein solcher Wesen" zu besitzen [1]). Diese Anschauung von der Sache wird man im Sinne unbefangener Uebernahme ohne Anlaß zur Kritik gelten lassen können.

War nun die Vorstellung von Teufel und Dämonen als persönlichen bösen Geistern nicht sachgemäß, so teilte Jesus damit freilich einen Irrtum mit seinen Zeitgenossen [2]); einen Irrtum, der jedoch nicht etwa sittlich zuzurechnen ist, weil er keineswegs mit einer praktischen Irrung Jesu zusammenhängt. Die gewissenhafteste Anwendung des Maßstabes, welchen er an seinem unfehlbaren sittlich-religiösen Gefühl besaß, konnte ihn hier nicht vor einem Irrtum schützen, weil die Dämonenvorstellung nur die sittlich-religiös gleichgültige Form, aber nicht den Inhalt seiner Heilsoffenbarung angeht [3]).

Will man nun, rein logisch gefaßt, den irrigen Glauben an jenseitige böse Geister einen Aberglauben nennen, so hat man

---

[1]) Der christl. Glaube I, 194 f., 292. Aehnlich Längin, Die bibl. Vorstell. v. Teufel, S. 69 f.; auch Teichmann, Die Stellung des evangel. Theologen zur heutigen psychiatr. Wissenschaft, in dieser Ztschr. Jahrg. IV. S. 483 f., 486 f.; jedoch ohne scharfe Begriffsbestimmung.

[2]) So auch Immer, Theologie des neuen Testaments 1877, S. 166; vgl. auch Beyschlag a. a. O. I 294.

[3]) Daß dem so ist, darüber Genaueres unter Nr. 8 dieser Abhandlung. Uebrigens hängt die Zurechenbarkeit eines Irrtums nicht, wie Immer meint (a. a. O.), unbedingt davon ab, daß er im eignen Geiste entstanden und nicht bloß eine Voraussetzung, sondern eine Behauptung ist. Es giebt schuldlose Irrtümer, die im eignen Geiste entstanden sind. So in gewissen Sinne derjenige Jesu von seiner Wiederkunft (vgl. meine „Weissagungen Jesu", S. 161—190). Und es giebt Fälle, in denen man nach reiflicher Erwägung etwas annehmen zu dürfen glaubt, ohne dennoch hierin die Grenzen des eigenen Wissens zu kennen. Dann mag man es auch getrost behaupten. Näheres zur Begriffsbestimmung in meinem Schriftchen: „Konnte Jesus irren?" 1896 unter 5 b.

auch hier keinen Grund, sich vor einem bloßen Namen zu fürchten. Insofern jedoch damit vielfach der häßliche Nebengedanke einer gewissen sittlichen Unlauterkeit verbunden wird, ist er entschieden abzuweisen [1]).

Indessen bedarf es nun eines ausdrücklichen Beweises, daß wirklich der Inhalt der Vorstellung von Teufel und Dämonen, welche Jesus mit seinen Zeitgenossen teilte, wenigstens aller Wahrscheinlichkeit nach, ein irriger war.

7. Die Thatsächlichkeit des Irrtums in Jesu Teufels- und Dämonenglauben.

Nachdem festgestellt ist, daß Jesus den Teufels- und Dämonenglauben von seinen Zeitgenossen und diese ihn wiederum von den Persern überkommen haben, könnte man meinen, daß ein ausdrücklicher Nachweis der Irrigkeit dieser Vorstellung überflüssig sei. Warum schreiben nun dennoch wir, die wir sonst heidnische Religionsvorstellungen nicht als für unsern Glauben bindend ansehen, dieser im wesentlichen persischen Teufelsvorstellung einen Glaubenswert zu? Besäße sie ihn, dann müßte also Gott in diesem Falle einem Volke, dem wir im übrigen keinen Beruf als Träger der Offenbarung zuerkennen, etwas offenbart haben, was er selbst dem Offenbarungsvolke vorenthielt. Eine solche Pietät gegen ursprünglich zoroastrische Ideeen könnte leicht zu einer Unterschätzung des Offenbarungsberufes überhaupt führen.

Der tiefste Grund, weshalb man am Teufels- und Dämonenglauben festhält, ist zugestandenermaßen, daß Jesus ihn geteilt hat, und daß man sich scheut eine Anschauung von solcher Tragweite für irrig zu erklären. Warum fürchtet man aber dies Zugeständnis nicht so sehr z. B. im Hinblick auf Jesu geozentrische Weltanschauung, da er doch den Teufelsglauben eben so gut wie jene von den Zeitgenossen übernommen hat? Man meint, jene Voraussetzung hätte keinen religiösen Wert, wohl aber diese. Und in der That würde nur der religiöse Wert dieser Annahme

[1]) Uebrigens macht das Widerstreben, sich von dem Irrigen der abergläubischen Vorstellung überzeugen zu lassen, nicht den Aberglauben, sondern dessen Festigkeit aus. Gegen Teichmann a. a. O. S. 486 f.

es eventuell rechtfertigen, daß man ein ursprünglich persisches Gut als Offenbarungswahrheit anspräche. Ließe sich dagegen zeigen, daß vielmehr sowohl der Dämonen-, als der Teufelsglaube Jesu zu Konsequenzen führen, welche seiner eigenen vollkommenen Gottesoffenbarung widersprechen, dann würde man kein Bedenken tragen dürfen, diese Anschauungen als irrige preiszugeben.

Untersuchen wir fürerst die bedenklichen Seiten des Dämonenglaubens in seiner biblischen Form. Es ist heutzutage kaum noch erforderlich, die mechanische Anschauung vom Seelenleben, welche die Besessenheit voraussetzt, zu widerlegen. Wer sie festhält, darf sich wenigstens nicht scheuen, die Dämonen selbst in die Säue fahren zu lassen (Mk 5 1—20). Denn die Hauptschwierigkeit bleibt, auch abgesehen von diesem wenig geschmackvollen Ortswechsel, bestehen. Nämlich: wie ein persönliches Ich Stätte und Besitz eines davon verschiedenen anderen Ichs werden soll. Das ist für die heutige Seelenkunde undenkbar. Dies wird auch nicht durch Kübel's Hypothese einer „ungöttlich pneumatischen Inspiration" behoben. Denn bei ihrem Gegenstück, der Gottesinspiration, findet dasjenige, was Kübel als charakteristisches Merkmal der Besessenheit hervorhebt, nämlich die „Verwechslung des Ich" mit dem Besitzenden gerade nicht statt[1]). Noch schlimmer steht es aber um die sittlich-religiöse Seite der Sache. Denn es ist nicht zu begreifen, wie böse Geister in einer sittlich geordneten Welt andern als den Bösen etwas anhaben können. Diesem sittlichen Postulate entspricht in der That die Lehre der Rabbinen, wie schon der Perser. Das ist wohl auch der Beweggrund, welcher manche Theologen zu der Annahme treibt, daß die Besessenen erst infolge der vollkommenen Knechtung unter die Sünde der Herrschaft der bösen Geister verfallen. Dem ist aber nicht so. Ist doch z. B. der mondsüchtige Knabe von seinem Dämon besessen von Kind auf[2]). Auch müßte eine derartige Anschauung

---

[1]) Vgl. dessen Handbuch zum Ev. des Matthäus 1889 S. 86; obwohl übrigens Kübel die Persönlichkeit des Dämons auf sich beruhen läßt, giebt er ihm dennoch die Unsittlichkeit bezw. widergöttliche Richtung der Besessenen schuld a. a. O.

[2]) Vgl. Teichmann a. a. O. S. 478.

im ganzen fast notwendig die furchtbarste Gewissensrichterei und entsprechende praktische Behandlung der Geisteskranken zur Folge haben.

Wenn nun aber der Dämonenglaube die Annahme besonderer Schuld der Besessenen ausschließt, dann hätten diese Helfershelfer des Teufels unter dem sittlichen Gesichtspunkte von jedem andern eben so gut Besitz nehmen können, haben sich aber einmal dieser und keiner andern Seele bemächtigt. Nun will ich ganz davon absehen, daß sich eine derartige Plage schon an sich schwer als göttliches Erziehungsmittel begreifen läßt, zumal bei dem gänzlichen oder teilweisen Mangel klaren Selbstbewußtseins und sittlicher Zurechnungsfähigkeit. Die größte Schwierigkeit liegt darin, wie sich eine derartige Schickung mit der Vorsehung des heiligen Gottes reimt, daß er jemand ohne besondere sittliche Schuld schadenfrohen Geistern zum Spielball satanischer Bosheit überantworten soll. Man setze sich nur in die Lage solchen Opfers! Ja die Geister selbst müßten durch ein derartiges Gewährenlassen Gottes, wenn möglich, noch schlechter werden, als sie sind. Wiederum ersichtlich ohne einen Gottes würdigen Zweck, weil ja dabei die Annahme ist, daß sie auf keinen Fall mehr zu retten sind, und da ohne die Möglichkeit einer Bekehrung nur ihr inneres und äußeres Verderben um so größer werden muß.

Man wird schließlich einwerfen: immerhin habe es Jesus doch mit seines Vaters Welteinrichtung verträglich gefunden, daß Menschen von bösen Geistern besessen werden. Gewiß. Aber wohl deswegen, weil für ihn auch in dieser Vorstellungsform allein der Gehalt derselben seelsorgerliches Interesse hatte. Wenn er nämlich sah, daß die armen Menschen von furchtbaren Leiden mehr oder weniger seelischer Art heimgesucht wurden, so fühlte er mit Recht den allgemeinen menschheitlichen Zusammenhang des Uebels und der Sünde heraus, während ihn die tiefere Untersuchung desselben im einzelnen Falle als Seelsorger nicht berührte. Nur sah sein alles durchdringendes Auge, daß besondere Schuld eben nicht vorlag. Andrerseits wußte er sich selbst gesendet und befähigt, das Reich des Bösen und damit auch des Uebels zu stürzen, und daher bedeutete ihm seine Sendung selbst die be-

ständige praktische Lösung dieses Rätsels. Eben durch ihn hob sein Vater den Einfluß jener bösen Mächte bei allen auf, die zum Sohne kamen. Zugleich ein Angeld auf die volle Herbeiführung des Vollendungsreiches, wodurch er allem Leid ein Ende machen sollte. Hätte Jesus sich freilich veranlaßt gefunden weiter darüber nachzudenken, wie die Hingabe schuldloser Menschen an böse Geister zu der absoluten Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe Gottes stimmen, so würde ihm jener Anstoß nicht entgangen sein. Aber seine unmittelbare Aufgabe als Arzt von Seele und Leib, der er sich ganz ergab, scheint ihm diesen Anlaß eben nicht geboten zu haben [1]). Gerade weil wir verstehen, wie jene Konsequenzen Jesu entgehen konnten, haben wir mithin keine Berechtigung, davon abzusehen, daß dieselben dennoch in der Sache liegen und sich mit der völligen Reinheit des Gottesbegriffs, wie Jesus selber ihn offenbart hat, nicht vereinigen lassen.

Nachdem wir die Mängel der Dämonenvorstellung unter dem psychologischen und sittlich-religiösen Gesichtspunkte berührt, wird die Beobachtung der Sache vom ärztlichen Standpunkte aus zur Bestätigung des Ergebnisses dienen können. Vielleicht wird auch Hafner zugeben, daß die einzig vernünftige Stellung Besessenen unserer Tage gegenüber die ist, sie so zu behandeln, als wenn sie einfach geisteskrank oder epileptisch u. s. w., aber nicht besessen wären, d. h. in der Praxis von jener Voraussetzung abzusehen. Diese Krankheiten bleiben ja doch, was sie sind, mögen sie immerhin von bösen Geistern erregt worden sein. Den magnetischen, diätetischen und sonstigen Heilmitteln wird auch der Dämon weichen müssen. Hat doch selbst Justinus Kerner gegen die Besessenheit hauptsächlich Kräuter und kakomagnetische Kuren angewendet. Besitzt jemand aber die Kraft, durch Glauben und Gebet die Heilung zu bewirken, nun dann mag er eventuell hier so gut, wie bei andern Krankheiten, sonstiger Mittel entraten. Jesus besaß sie. Und gewiß werden wir gerade solchen entwürdigenden Zuständen gegenüber uns doppelt ins Gebet getrieben fühlen (vgl. Mk 9 29). Die Annahme von Dämonen bleibt also auch für den

[1]) Genauere Begründung unter Nr. 8.

medizinischen Fachmann außer Betracht und widerspricht nur so lange nicht der Erfahrung, als dergleichen vorausgesetzte Miterreger jener Krankheiten sich ohne Anspruch auf weitere Berücksichtigung still hinter die Bühne zurückziehen.

Man ist unter diesen Umständen heutzutage im ganzen wenig geneigt, sich um die fragliche Existenz solcher Wesen überhaupt zu kümmern, zumal selbst die, welche sie annehmen, dieselbe in der Hauptsache auf die Zeit Christi einschränken. Freilich erscheint eine solche Einschränkung wiederum wenig stichhaltig. Man meint, der Teufel habe damals gegen Jesum seine größte Macht aufgeboten, und rechnet in diese Machtentfaltung auch die „Besitzung" von Menschenseelen ein. Indessen zeigte sich die Besessenheit schon vor Christo und noch nach ihm und durchaus nicht nur in seiner Umgebung und im Judentum, sondern auch im Heidentum. Wenn aber wirklich der Satan mit seinen Dienern damals in solcher, zwar sonst in ihrem Zweck wenig deutlichen, aber allerdings den Menschen entwürdigenden Art seine Wut auslassen wollte, weshalb sollte ihm dies Gott später nicht mehr gestatten? Oder konnte er etwa in jener Zeit gegen die stärker angewachsene Macht Satans nicht aufkommen? Meint aber jemand, die Austreibung der Dämonen habe den Triumph Christi mehren sollen, so ist die Schaffung oder Zulassung einer besonderen Krankheit durch Gott für diesen Zweck doch ein sonderbarer Gedanke. Auch wurde die Göttlichkeit seiner Sendung, abgesehen von den Dämonischen, durch die Heilung der Aussätzigen und andrer hinreichend erwiesen.

Mit welchem Grunde sollen wir ferner annehmen, daß es damals völlig andere Arten seelischer Krankheiten gegeben habe, als jetzt, wo doch die Menschen selber seelisch und körperlich im wesentlichen gleicher Art geblieben sind? Auch scheinen sich mit der Entwicklung der Menschheit manche Krankheiten sogar noch entwickelt zu haben. So hat man schon mit Recht bemerkt: hätte nicht die Volksanschauung damals vor allem die Geisteskrankheiten als dämonische angesehen, so müßte es in hohem Grade auffallen, daß man nirgends sonst im Neuen Testament von Geisteskranken liest. Und doch muß es solche gerade in jenen aufgeregten Zeiten gegeben haben. Kurz: der Dämonenglaube

unterliegt vom psychologischen, medizinischen und sittlich-religiösen Standpunkt aus den allergrößten Bedenken; ja er enthält in seinen Konsequenzen einen direkten Widerspruch gegen die sittliche Weltordnung.

Prüfen wir nun, ob demgegenüber wenigstens der Teufelsglaube, der ja freilich seine ganze Grundlage mit dem Dämonenglauben teilt, irgend welchen religiösen oder sonstigen Wert aufweisen kann. Wenn einst Menken behauptet hat, daß mit dem Teufelsglauben aller Zusammenhang der heiligen Schrift verloren gehe (a. a. O. S. 16, 68), so ist nur dies wahr, daß jener sich durch das Neue Testament und die später entstandenen Schriften des Alten hindurchzieht, während letzteres den Dämonenglauben fast nur in seinen Anfängen in den Apokryphen kennt (vgl. Tobias s. o.). Wenn nun aber auch jene Anschauung, besonders im neuen Testamente, eine gewisse Rolle spielt, so würde diese Thatsache doch erst dann Gewicht erhalten, wenn der Gehalt des Teufelsglaubens selbst als ein religiös unmittelbar wertvoller zu erweisen wäre. Darum handelt es sich eben. Manche wollen nun jenen Wert darin finden, daß diese Anschauung zur Vertiefung des Heilsglaubens, zumal von der Seite der Sündenerkenntnis her, beitrage. Denn wir kämen dadurch erst zum vollen Bewußtsein der Größe, des Umfangs, der Tiefe, des Ernstes, kurz des innersten Wesens der Sünde. Das ist aber kaum halb wahr; so viele Christen noch diese Meinung teilen mögen. Es läßt sich geschichtlich schon am Beispiel der Propheten darthun, daß die Teufelslehre an sich keineswegs das notwendige Ingrediens einer tief ernsten, mit Gericht und Tod und den äußersten Schrecken drohenden Bußpredigt ist. So erschütternd das Prophetentum zu wirken verstand, hatte es anscheinend doch, gerade auf seiner Höhe, keine Ahnung von der Existenz des Teufels[1]). Ja der größte und letzte Prophet, Johannes der Täufer, weiß zwar von dem furchtbaren Gericht, welches das gottlose Geschlecht bedroht, so gut wie seine Vorgänger. Aber von dem Teufel sagt er dabei nichts; wo man es doch gerade erwarten sollte. Und wie

---

[1]) Vgl. Längin a. a. O. S. 17 f.

steht es endlich mit Christo selbst? Wohl sieht er sich, als König des Gottesreiches, im härtesten Kampfe gegen den schlimmsten Feind desselben begriffen. Und seinen Gegnern, die sich diesem Reiche widersetzen, wirft er Gemeinschaft mit dem Teufel vor; sowie er auch den Petrus, der ihn vom rechten Wege abbringen will, durch den Satan bestimmt sieht (Mt 12 30ff. Lk 11 23—26 Joh 8 44 Mk 8 33). Trotzdem entlehnt er als praktischer Seelsorger niemals aus der Teufelslehre ausdrücklich ein ethisches oder religiöses Motiv für das Handeln der Jünger. Selbst nicht, wo er zum Wachen und Beten ermuntert [1]). Offenbar weil man das nicht nötig hat, wenn man wirklich wacht und betet (Mk 14 38). Und dennoch gehen die Versuchungen alle vom Teufel aus (Mt 6 13). Aber Jesu unbestechliches religiöses Gefühl mag ihm unmittelbar sagen, daß, wenn die Furcht vor dem Gerichte Gottes und selbst die Liebe zu ihm und dem Guten nichts über die Menschen vermögen, die Furcht vor dem Teufel das nicht ausrichten wird (vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 306). Und dem ist in der That so. Es ist noch niemand, der sich vor Gott und seinem Gerichte nicht fürchtete, durch die Teufelsfurcht bekehrt worden.

Der Teufelsglaube ist sogar an sich der Sittlichkeit und Frömmigkeit im allgemeinen keineswegs förderlich. Das scheint auch die Geschichte des Reiches Gottes zu lehren. Die Propheten, die durch ihre Bußpredigten je und je frömmere Zeiten heraufgeführt haben, schweigen vom Teufel. Die Epigonen, mit kräftigen Vorstellungen vom Teufel (und Dämonen) aus der Verbannung zurückgekehrt, verfallen pharisäischer Scheingerechtigkeit und Heuchelei. Und nicht einmal für das Hervorbringen jener äußerlichen Rechtschaffenheit ist ein Einfluß des Teufelsglaubens nachweisbar. Jesu teufelsgläubige Zeitgenossen aber bringen es in der Teufelei so weit, daß sie dem Erlöser vom Bösen selber ein Teufelsbündnis vorwerfen. Ja sie machen sich des furchtbarsten Verbrechens der Weltgeschichte schuldig.

Weiter sind gerade die Zeiten des Mittelalters, in welchen

---

[1]) Etwas anders schon I Pt 5 8f. Danach ist auch Dorners Glaubenslehre II 208 einzuschränken.

der Teufelsglaube eine wirkliche Rolle gespielt hat, die sittlich verderbtesten gewesen. Die erbarmungswürdigen Opfer der Scheiterhaufen beweisen die wahrhaft satanische Macht, die gerade diese Annahme an den Herzen zum Bösen geneigter Menschen bewiesen hat. Jede Hexe nicht nur, sondern auch jeder Ketzer verfiel ja ohne Gnade jenem teuflischen Feuergericht.

Die flachverständigen Rationalisten, die über den Teufelsglauben spotteten, verkannten allerdings zugleich die Tiefe der Sünde. Und ähnlich mag es noch heute bei manchen stehen, die, in einem gewissen unklaren Zusammenhang mit einer mangelnden Sündenerkenntnis, die Existenz des Teufels leugnen. Diese Gefahr scheint aber doch geringer als die entgegengesetzte. So blutdürstig, grausam und unbarmherzig, wie die teufelsgläubige Kirche in den Blütezeiten dieses Wahnes gewesen ist, waren jene Rationalisten jedenfalls nicht. So sagt Längin leider mit Recht, daß keinem Götzen so viele Menschenleben geopfert seien, als dem Teufel, zu den Zeiten, da „man ihn innerhalb der Kirche für eine wirkliche Großmacht hielt"[1]). Da muß man doch des Spruches Jesu gedenken: „Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen."

Allerdings wird diese Anschauung der Furcht vor dem Bösen ein unheimliches Grauen beimischen durch die Heimlichkeit und Hinterlist, die Unangreifbarkeit, das unwiderstehlich und unversehens Schädliche, was jenseitigen bösen Mächten anzuhaften scheint, und wovon man sich gleichsam übertölpelt meint. Wer sich aber vor sich selber, seinem eigenen schlimmsten Feinde, nicht fürchtet[2]), den wird die Teufelsfurcht nicht bessern.

Gewiß kann der Teufelsglaube sodann der menschlichen Phantasie eine gewisse sinnliche Verstärkung und Resonanz darbieten, um die Bedeutung des Bösen, den Umfang seiner Verbreitung durch Raum und Zeit und seinen organischen Zusammenhang in der Menschheitsgeschichte zu veranschaulichen[3]). Wenn nun aber auch zuzugeben ist, daß, bei ehrlicher

---

[1]) A. a. O. S. 96. Vgl. auch Loofs Christliche Welt 1889 S. 91.
[2]) Loofs a. a. O. S. 91 f. [3]) Vgl. Dorner a. a. O. 208.

Gottesfurcht, zumal in Verbindung mit einer kindlichen Phantasie, der Teufelsglaube nicht unbedingt schädlich zu wirken braucht, vielmehr unter den angegebenen günstigen Bedingungen die Anschaulichkeit des Bösen und so mittelbar das Grauen und den Abscheu davor zu mehren vermag: so predigt doch im allgemeinen die Geschichte laut den Fluch dieser Anschauung inmitten des seinen Leidenschaften nur zu leicht ergebenen Menschengeschlechtes.

Dennoch muß man zugestehen, daß eine eigenartige tiefe Wahrheit in der Form des Teufelsglaubens beschlossen ist, die wir schon andeuteten. Und eben sie hat ihm von jeher eine besondere Kraft verliehen. Weist doch das Böse auf seinen Höhepunkten im Menschengeschlechte in der That einen Zusammenhang mit Mächten auf, welche dem einzelnen Individuum gegenüber jenseitig und gleichsam übermenschlich sind. Es gibt ja zweifellos besonders schwere Versuchungen, sowie Formen und Grade der Bosheit, welche an sich das Vermögen des einzelnen Menschen überragen. Sie zeigen sich, worauf schon Schenkel hinweist, besonders dort, wo die kollektive Macht des menschlichen Bösen unter den widerwärtigsten Bedingungen zusammenwirkt, wie in den Revolutionszeiten und unter ähnlichen Umständen. Verstärkt sich so gegenseitig die Bosheit der zu bösen Zielen zusammenwirkenden Massen, da entwickelt sie sich zu der entsetzlichsten Höhe raffinierter Unmenschlichkeit und Bestialität. Die Sünde tritt uns dann in ihrer größten, gleichsam öffentlich sanktionierten Schamlosigkeit und Frechheit entgegen, und niemand wird solchen Fluch- und Schandausbrüchen des Kollektivbösen den Namen des „Satanischen" weigern. Indessen findet man ähnliche Höhepunkte doch selbst bei den Nichtswürdigkeiten einzelner besonders verlorener Menschen, welche mit kältester Selbstsucht Leben und Glück ihrer Nebenmenschen zu vernichten imstande sind. Gerade wenn solche einen Anhang gewinnen, wächst die Macht der Vollziehung ihrer Bosheit, und sie bieten sich, zumal wenn ihnen ein bedeutender Intellekt zur Verfügung steht, wie von selbst als die prädestinierten teuflischen Anführer böser Bewegungen dar. In ihnen erscheint die Bosheit gleichsam eingefleischt. So entsteht dann nicht nur eine Verstärkung, sondern durch das gleichstrebige

Zusammenwirken vieler ein System, ein Organismus, ein Reich des Bösen; worauf wir sogleich noch zurückkommen. Diese Organisation bietet wiederum die günstigsten Bedingungen, unter welchen die Keime zu den scheußlichsten Thaten aller Art, die in jedem Herzen mehr oder weniger vorhanden sind, zur Entfaltung kommen und ihre Früchte zeitigen können [1]).

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß diese Organisation der Bösen und ihre furchtbaren Erzeugnisse in ihrer Entstehung notwendig über das Diesseits in das Jenseits hinübergreifen müßten.

Nur derjenige wird die Hinzunahme außermenschlicher böser Antriebe für die Erklärung besonders großer Sünden durchaus unentbehrlich finden, der in pelagianischer Schwachmütigkeit die Größe der Schlechtigkeit des menschlichen Herzens unterschätzt [2]). Diese Selbsterkenntnis gereicht uns freilich zu tiefer Beschämung. Sie erspart uns nicht den vollen Ernst der Anerkennung einer unermeßlich großen Verschuldung; während es das Gewissen in etwas erleichtert, wenn man einen Teil der Schuld auf den Teufel abschieben darf [3]).

Hat andrerseits ein starkes Schuldbewußtsein ein starkes Erlösungsbedürfnis zum Korrelate, so wird dies dort reger sein müssen, wo man sich für seine ganze Schuld verantwortlich weiß, als nur für einen Teil derselben. Denn ihre volle Selbstzurechnung zeigt die Unfähigkeit, sich aus eigener Kraft zu erlösen, aufs

---

[1]) Mit Recht macht Julius Müller geltend, daß das Zusammenwirken der Bösen mit einander nicht unter sich stattfinde, sondern nur im Kampf gegen das Gute, und daß bei der alleinigen Herrschaft des Bösen nur ein Kampf aller gegen alle möglich sei (Die christliche Lehre von der Sünde I 559). Ebenso richtig hebt aber Rothe hervor, daß die Bösen diese Verbindung gegen den Gegenstand ihres gemeinsamen Hasses notwendig anstreben müssen (Dogmatik I, 235), und Dorner, daß das Böse eine ansteckende Macht und Zusammengehörigkeit habe, trotz seiner Zersetzung. (Glaubenslehre II 199. Vgl. Längin a. a. O. S. 97.)

[2]) Auch die scheinbare Unvermitteltheit gewisser plötzlich auftretender böser Gedanken und Begierden wird für den, der sich selbst genau zu beobachten versteht, verschwinden.

[3]) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 209.

deutlichste. Man müßte daher verzweifeln, wenn man sich nicht unbedingt auf die göttliche Gnade in Christo stützen könnte, die selbst die schwärzeste Sünde weiß zu waschen vermag. Gerade für diesen Standpunkt strahlt mithin jene Gnade, welche die Erlösung dennoch vollbringt, im hellsten Lichte.

Im andern Falle aber wird man einen stillen oder lauten Vorwurf gegen die göttliche Vorsehung kaum unterdrücken können. Denn sie ließ die folgenschwere Versuchung durch den Satan zu, ohne welche der tiefe Fall, ja das Verderben vielleicht vermieden worden wäre.

Dies führt uns auf den Zusammenhang zwischen der Dämonologie und der Sündenlehre an sich. Einige meinen, daß letztere die erstere fordere. Vielmehr bedarf die Lehre von den bösen Geistern der Sündenlehre zu ihrer Erklärung[1]). Durch Zurückschieben der ersten Versuchung in das überirdische Bereich wird der Sündenfall nur noch rätselhafter. Und durch ihn wird doch Luzifer erst zum Teufel. Von hier aus hat sich daher seit Schleiermacher die Erkenntnis immer mehr Bahn gebrochen, daß die Dämonen- und Teufelslehre, da sie weder mit der Sünden- noch mit der Erlösungslehre in einem notwendigen Zusammenhang steht, die Dignität eines christlichen Dogmas nicht besitzt[2]).

Wir müssen aber mehr sagen, daß nämlich weder die Voraussetzungen noch die Folgerungen auch der Teufelslehre[3]) mit einem ganz reinen Begriff von Gott und der göttlichen Weltordnung, wie er aus der vollkommenen Offenbarung Christi abfolgt, zusammenstimmen. Wenn auch der persische Dualismus durch den jüdischen Monotheismus unschädlicher gemacht wird[4]), so trägt die Anschauung doch auch in dieser Gestalt noch einige Spuren ihres Ursprungs an sich. Von sonstigen Schwierigkeiten,

---

[1]) Vgl. Rothe, Dogmatik I 229; Dorner, Glaubenslehre II, 2. Aufl. S. 131; Schleiermacher, christl. Gl. I, 206 f.

[2]) Schleiermacher a. a. O. S. 207, 201 f.; Rothe a. a. O. S. 229 f.; Dorner a. a. O. S. 202; J. Müller mit Vorbehalt a. a. O. I 231; Loofs a. a. S. 91 f. u. a.

[3]) Für die Dämonenlehre ist dies schon oben nachgewiesen worden.

[4]) Vgl. Roskoff a. a. O. S. 198 f.

auf die schon Schleiermacher (a. a. O. S. 198 ff.) und Rothe (a. a. O. S. 232 u. f.) aufmerksam gemacht haben, will ich hier ganz absehen. Aber schon daß im Jenseits eine Feindschaft gegen Gott besteht, welche die furchstbarsten Thaten unter den Menschen zu Wege bringt, die sie sonst nicht verüben würden, erscheint als zweckwidrig. Der Gott, dessen Wesen die Heiligkeit, Güte und Liebe ist, steigert den Triumph desselben unmöglich dadurch, daß er die Anstiftung furchtbarster Sünden durch böse Geister in der Menschenwelt zuläßt. Wohl vereinigt es sich mit Gottes Liebe zum Guten, daß er, um die menschliche Freiheit, die Bedingung freier Herzensgüte, nicht anzutasten, die Bosheit der Menschen gewähren läßt, so weit es dafür unumgänglich ist; aber keinen Schritt weiter. Auch sind die Versuchungen, die dem Sünder aus seinem eigenen Begehren entspringen, wahrlich groß genug, um die Erkenntnis der Macht des Bösen und die Hinwendung zum Guten und zum Erlöser anzuregen und nicht noch eine Steigerung durch überirdische Mächte zu erheischen.

Eine derartige Anschauung kommt doch schließlich darauf hinaus, daß der Teufel, also ein grundböser und unverbesserlicher Geist, dennoch manches thun kann, was wider Gottes Wesen und Willen ist. Entweder ist also Gottes Macht beschränkt; wodurch wir zu einem metaphysischen Dualismus kommen. In dieser Richtung liegt die etwas vor Jesu Zeit aufkommende und von ihm selbst geteilte Anschauung, daß der Teufel der Fürst dieser Welt sei. Oder aber Gott läßt den Teufel absichtlich, ohne einen zureichenden sittlichen Grund, seine Verführung ausüben, d. h. er vollzieht sie im Grunde selbst und gefährdet dadurch das Heil der Menschen, das zu schaffen doch sein Ziel ist. Dann haben wir einen ethischen Dualismus in Gott. Dieser aber widerspricht seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit und vor allem seiner Liebe.

Wenn endlich nur die Herrschaft über den Willen die vollendete ist, so muß ein nur äußeres Bezwingen ewig widerstrebender böser Geister einen ewigen Protest gegen Gottes Herrschaft bedeuten und den Dualismus permanent machen[1]).

[1]) Dabei will ich ganz davon absehen, ob eine ewige Qual persönlicher, wenn auch böser, Geister als ein Triumph Gottes denkbar ist.

Schon aus diesen Andeutungen ergeben sich die den vollkommenen Gottesbegriff schädigenden letzten Konsequenzen der Teufelslehre zur Genüge. Von einzelnen Bestandteilen derselben können wir hier absehen.

Als zuerst die Erkenntnis aufging, daß der Teufels- und Dämonenglaube der Zeitgenossen Jesu im wesentlichen aus Persien stamme, pflegte die Mehrzahl der Christen diese Entdeckung als einen dem Glauben gefährlichen Irrtum anzusehen. Um so mehr, als dieselbe teilweise in negativer Tendenz ausgebeutet wurde. Man ging bei dieser Abneigung von der unwillkürlichen Voraussetzung aus, daß, wenn der persische Ursprung jener Anschauung erwiesen wäre, dieselbe keinen Anspruch mehr darauf machen könnte für wahr zu gelten. Diese Folgerung war allerdings etwas vorschnell. Seit sich jedoch ihre die Reinheit der Gotteserkenntnis trübenden Konsequenzen gezeigt haben, kann der Teufelsglaube freilich um so weniger Offenbarungscharakter beanspruchen, als er aus einem heidnischen Glaubenssystem herübergenommen ist[1]).

Man würde die Teufelsvorstellung längst aufgegeben haben, wenn man dann nicht eben einen Irrtum Jesu einräumen müßte. Dieser aber, so meint man, würde seinen Heilandsberuf um so mehr antasten, als er sich auf den ganzen Umfang der Form bezieht, in welcher er diesen anschaute. Denn er stellte seine eigentliche unmittelbar messianische Aufgabe, die Menschen vom Bösen in das Reich seines Vaters zu retten, wie wir sahen, unter der Anschauung eines Kampfes gegen das Reich des persönlichen Satans und seiner persönlichen bösen Geister vor. Erst wenn man sich überzeugt, daß Jesus gar keinen Anlaß haben konnte, jene irrige Anschauung nicht zu teilen, und daß dennoch dieser Irrtum für das Ziel seiner Sendung als Weltheiland völlig unerheblich ist, muß das Interesse dahin fallen, die nachweislich irrige Teufelsvorstellung fernerhin festzuhalten. Treten wir nunmehr an den Erweis der Unvermeidlichkeit und Unerheblichkeit des Irrtums im Teufels- und Dämonenglauben Jesu heran.

[1]) Damit fällt zugleich die unbillige Forderung hin, die metaphysische Unmöglichkeit des Teufelsglaubens zu erweisen. Vgl. Menken a. a. O. S. 33; Ebrard, „Dämonische" H. R. E. S. 447.

8. Die Unvermeidlichkeit und Unerheblichkeit des Irrtums in Jesu Teufels- und Dämonenglauben.

Daß Jesus den Teufels- und Dämonenglauben annahm, war, so viel ich sehe, aus folgenden Gründen unvermeidlich. Erstlich gehörte diese Vorstellung zum festen Bestande der zeitgenössischen religiösen Ueberlieferung, welche er überkam. Um sie kritisch abzustoßen, dazu hätte es eines besonderen Anlasses bedurft. Dieser hätte in irgend welchem, zumal religiösen, Anstoß liegen müssen, den er zu nehmen genötigt war. Nun schließt aber die Annahme der Existenz böser Geister an sich keineswegs eine Unmöglichkeit zunächst für das Denken ein. Und wenn auch andrerseits, wie wir sahen, ihre Voraussetzungen und Konsequenzen, die sich aber doch nur für die ausdrücklich darauf gerichtete Reflexion ergeben, einen Widerspruch gegen den reinen Gottesbegriff und den tiefsten Gehalt der Offenbarung Christi selbst involvieren, so ist dies eben unmittelbar und zumal für die praktische Religiosität nicht unbedingt der Fall. Dafür zeugt noch heute die große Zahl derer, welche bei einem innerlich wahrhaftigen Christentum, selbst trotz theoretischer Erwägung der Sache, dennoch die sittlich-religiöse Bedenklichkeit des Teufels- und Dämonenglaubens nicht zugeben. Aber gerade weil dieser Glaube an böse Geister in der Form, in welcher er Jesu von seinen Zeitgenossen entgegengebracht wurde, unmittelbar sittlich religiös indifferent war, hatte er auch keine Veranlassung, ihn zu kritisieren und anzufechten. Er übernahm ihn vielmehr mit derselben Unbefangenheit, als etwa die Annahme, daß der 110. Psalm von David sei.

Insbesondere ist nicht erfindlich, wie Jesus etwa zu einer Auffassung dieser Mächte als unpersönlicher hätte kommen sollen. Denn der Volksglaube erwartete vom persönlichen Messias einen Sieg über den persönlichen Satan und über dessen persönliche böse Geister. Der Herr hätte also wiederum einen besonderen Anlaß haben müssen, um hierin in einen bewußten Gegensatz gegen seine frommen jüdischen Zeitgenossen zu treten. Daß ein solcher Anlaß aber nicht vorlag, ist bereits aus dem Bisherigen ersichtlich und wird sich sogleich noch weiter ausweisen.

Wäre Jesu freilich der Teufels- und Dämonenglaube in seiner ursprünglichen unmittelbar dualistischen Form entgegengetreten, so würde er diesen Dualismus mit sicher treffendem religiösen Feingefühl erkannt und, wie alles, was dem Gehalt seiner vollkommenen Gottesoffenbarung widerstrebte, zurückgewiesen haben. Wir sahen aber, daß die innere Kraft des jüdischen Offenbarungsglaubens jene heidnische Grundlage so weit abgestreift hatte, daß die unmittelbare Gefahr der Verunreinigung des Gottesbegriffs abgewendet war. Wenn der Teufel und seine Dämonen für Jesu Anschauung auch das Reich Gottes noch eine Zeit lang anfeinden konnten, so mußte ihre endliche Niederlage zu einer um so größeren Verherrlichung der Sache Gottes führen.

Mit jener unmittelbaren Indifferenz der Annahme böser Geister unter dem sittlich religiösen Gesichtspunkte aber hängt es wiederum zusammen, daß Jesus über dergleichen auch keine eigene Offenbarung besitzen konnte. Daß er keine hatte, ersahen wir daraus, daß er in allem Wesentlichen die Volksanschauung übernahm. Daß er aber auch keine haben konnte, wird man erst völlig verstehen, wenn man Ernst damit machen wird, die Gesetze des zumal prophetischen Seelenlebens auch auf dasjenige Jesu anzuwenden. Dann wird man einsehen, daß die Heilsoffenbarung zuletzt eine Gewissensoffenbarung, und die vollkommene eine Offenbarung Gottes an das Gewissen Jesu Christi ist, und daß deren Gehalt daher nur ein unmittelbar sittlich-religiöser sein kann. Ich habe dies an einem andern Orte ausführlicher nachzuweisen gesucht und muß mich hier auf Andeutungen beschränken (vgl. meine Schriften „Die prophetische Offenbarung" und „Die Gottesoffenbarung in Jesu Christo" Gießen 1896). Jesu sittlich-religiöse Anschauung vom Gottesreiche war unfehlbar. Denn sie war nur der unmittelbare Ausdruck seines fehllosen sittlich-religiösen Grundgefühls. Durch dieses wurde ihm seine Gottessohnschaft, in unmittelbarer Folge davon sein Heilandsberuf und damit seine Aufgabe, die vollendete Gottesgemeinschaft zu gründen, offenbart. Etwas anders steht es mit seiner Anschauung vom Reiche des Bösen. Schon das Böse an sich war nicht unmittelbar ein Gegenstand seiner sittlich-religiösen Offen-

barung. Denn ein solcher konnte nur das positiv Gute und Göttliche sein[1]). Indes lernte Jesus dasselbe mittelbar nicht nur an andern, sondern auch an sich selber, als den beständig in ihm besiegten Gegensatz des in ihm wohnenden Guten, durch innere Erfahrung, kennen. Vor allem erfuhr er es sodann als die seiner Reichsgründung in den Menschen widerstrebende Macht.

Ob dieses Böse nun aber in persönlicher oder unpersönlicher Form auf ihn einwirkte, war etwas, dessen Entscheidung event. seiner äußeren Lebenserfahrung, aber nicht mehr einer Gewissensoffenbarung unterstand. Und ob es außer den diesseitigen persönlichen Trägern des Bösen noch jenseitige gebe, diese metaphysische Frage hatte ebenfalls mit einem möglichen Offenbarungsgehalt nichts zu thun.

Andrerseits aber wurde gerade die Annahme eines Reiches des Bösen, wie seine Zeit sie ihm entgegenbrachte, damit also zugleich das Bedeutsamste am Dämonenglauben, für Jesum um so unvermeidlicher wegen der inneren Wahrheit organischen Zusammenwirkens des Bösen, welche hier vorlag; mochte immerhin die Form desselben, als wenn dieses Reich jenseitige Personen zu Trägern hätte, irrig sein. Die Sache lag nämlich so: Jesus erlebte den Widerstand der bösen Menschen gegen ihn und seine Heilsoffenbarung als einen organisch geordneten. Thatsächlich trat ihm in diesen bösen Menschen ein Organismus des Bösen entgegen, welchem ein solcher des Guten gegenüber stand. An dessen Spitze wußte der Herr sich selber gestellt, um in Gottes Vollmacht und Macht jenen ersteren zu zerstören (Lk 19 10 Mt 12 28 f. vgl. I Joh 3 8). Dieser geordnete Verband des Bösen wie des Guten ist in seinem objektiven Bestande wohl zu erklären. Denn es liegt im Wesen des Sittlichen überhaupt, niemals auf die Dauer indifferent zu sein, sondern durch und durch Parteinahme zu bedingen und zu erzeugen (Mt 12 30). So muß es eine um so durch-

---

[1]) Damit verliert das Wort Hafners, daß über die dunkle Welt des Uebels und der bösen geistigen Mächte nur ihr Zerstörer ein kompetentes Urteil habe, und das andere: Wenn man Christo das Dasein des Teufels nicht glaube, verliere er auch seine sonstige Glaubwürdigkeit, seinen bestechenden Klang. A. a. O. S. 14.

dringendere Einheit der Wechselwirkung und des Zusammenwirkens darstellen, je vollkommener das Böse und Gute in seinen Vertretern entwickelt ist.

Dadurch entsteht also notwendig auf beiden Seiten ein einheitliches lebensvolles Ganzes, dessen Glieder Personen darstellen. Diese sind die Träger aller Thätigkeiten auch im Reiche des Bösen. Infolgedessen ist aber die Form der gesamten Bethätigung auch dieses Reiches eine solche persönlicher Art[1]).

Dies Reich, gegen welches Jesu Entscheidungskampf für das Gute gerichtet war, bezog sich demnach unmittelbar auf die Geister lebender und leibender böser Menschen. Für diese war in ihrem bösen Dichten, Trachten und Thun die Einheitlichkeit ihres Zusammenwirkens von selbst gegeben. Und zwar mußte der Widerstand gegen den Gründer des Gottesreiches um so energischer sein, je kraftvoller dieser sie angriff, als der, in welchem das Gute und Göttliche Fleisch geworden war.

Abgesehen von diesem innerlich gesetzmäßigen Zusammenwirken der Bösen gegen Jesum, mochten diese nun daneben mehr oder weniger die Werkzeuge außer- oder übermenschlicher böser Geister sein, die an der Urheberschaft ihrer Willensbewegungen einen Anteil hatten (Mk 8 33 Lk 22 3 f. 31 Joh 13 27 30). Dann mußten dennoch alle Bethätigungen jener Menschen, selbst wenn sie sich mit dem Gehalte des innermenschlichen, individuellen und sozialen Seelenlebens nicht einfach deckten, so doch diesem in allem Wesentlichen in sittlicher Hinsicht entsprechen, so daß ein genaues Verhältnis zwischen der eigenen Bosheit und der Verführbarkeit durch satanische Mächte bestehen würde. Andernfalls fiele auf den Walter der sittlichen Weltordnung ein bedenkliches Licht[2]). Es würde daher weder der Bestand, noch die Einheitlichkeit der menschlichen Bosheit durch diese vielleicht hinter der Erscheinungswelt noch verlaufende Motivierung und Verführung irgendwie wesentlich anders werden,

---

[1]) Es kommt hier nicht darauf an, den ursprünglichen Sinn des Gottesreiches als der Gottesherrschaft im Unterschiede von den Objekten und dem Gebiete derselben geltend zu machen.

[2]) Vgl. Rothe a. a. O. I, 225.

als beides schon von selbst durch die innere Gesetzlichkeit des Sittlichen und Unsittlichen sein müßte.

Auf diese Weise bewährte sich der unmittelbar sittlich-religiöse Gehalt der Vorstellung vom Reiche des Bösen, die Jesus mit seinem Volke teilte, auch ihm notwendig als gediegen und wahrheitsgemäß. Die nicht ganz korrekte Form vermag ihn nicht anzutasten. Denn die Unrichtigkeit besteht unmittelbar nur darin, daß als Miturheber der bösen menschlichen Handlungen überweltliche, ebenfalls persönliche Geister vorausgesetzt werden, ohne daß dadurch indes die sittliche Qualität der Handlung verändert würde. War aber einmal jene Voraussetzung von Jesu mit übernommen, dann lag es nahe genug, nun auch die einheitliche Organisation des Bösen aus einer jenseitigen persönlichen Einheit, als ihrem letzten Grunde, wie ursprünglich abzuleiten, so nachgängig zu verstehen. Dem entsprach also die überlieferte Anschauung vom persönlichen Teufel, als Beherrscher der bösen Geister, durchaus.

Weil demnach die Jesu entgegengebrachte Form des Teufels- und Dämonenglaubens unmittelbar sittlich-religiös gleichgültig, daher unanstößig und dabei der Gehalt derselben in sittlich-religiöser Hinsicht probehaltig war, auch der Gedanke des organischen Zusammenwirkens des Bösen eine erfahrungsmäßige Wahrheit des sozialen Lebens ausdrückte, so war die Uebernahme dieser Anschauung durch Jesum unvermeidlich.

Um so mehr, als sie, wie die Sachen lagen, sogar den Ernst und die Energie der Erfassung seines Heilandsberufes noch zu verstärken geeignet war. Denn sie diente ihm, wie wir oben schon andeuteten, dazu, das Böse selbst noch leibhaftiger, plastischer, drastischer aufzufassen, den Kampf gegen dasselbe in seinem großen kosmischen Umfange, und seinem organischen menschheitlichen Zusammenhange noch voller zu würdigen und den Sieg Gottes, als dessen Werkzeug er sich selbst wußte, in gewissem Sinne menschlich-lebendiger zu empfinden. Auch konnte er diese Anschauungsform um so rückhaltsloser annehmen, als die Gefahr, welche von den Konsequenzen derselben der Sittlichkeit sündiger Menschen droht, für ihn persönlich nicht existierte. Wenn diese

nur zu geneigt sind, die eigene Schuld der Sünde auf fremde Einflüsse und Bedingungen abzuladen, so wußte der Sündlose von keiner eigenen Schuld[1]). Und wenn er dann auch diejenige seiner Brüder in ihrer Größe erkannte, so mußte sein Teufels- und Dämonenglaube wiederum dazu beitragen, ihm das Elend der Sünder, die er zu retten gekommen war, gleichsam noch anschaulicher und fühlbarer zu machen. Denen, die Gott lieben, muß alles zum Besten dienen. Wie die irrige Annahme, Jesus werde noch zu ihrer Lebenszeit wiederkommen, das Feuer der Heiligung der ersten Christen nur um so heller entfachte, so mußte der Teufels- und Dämonenglaube des heiligen Gottessohnes, nach seines Vaters Ratschluß, das Mittel werden, die Barmherzigkeit seiner göttlichen Liebe und den Ernst seines Heilandsentschlusses vollends zu entwickeln.

Unter dem sittlich-religiösen Gesichtspunkte war überhaupt die Sachgemäßheit begrifflicher Auffassung entbehrlich, wo eine konkrete Anschauung inhaltlich der Wahrheit entsprach.

Damit haben wir bereits die Unerheblichkeit dieses in theologischer Hinsicht freilich nicht unwichtigen Irrtums, für Jesu Heilandsberuf und unser Heil berührt. Sie liegt ja einfach schon in der oben gestreiften dogmatischen Indifferenz des Teufelsglaubens (vgl. auch Keim a. a. O. III, 636). Wer in Christo seinen Heiland und in ihm die Gnade Gottes ergreift, dem kann auf alle Fälle kein Teufel etwas anhaben, vorausgesetzt, daß es einen solchen giebt. Und ebenso wenig wird durch Nichtannahme seines Daseins der sittlich-religiöse Gehalt unsres Glaubens im geringsten geschädigt. Denn nicht der Teufelsglaube, sondern der Christusglaube macht selig. Ist dem aber so, dann hat Jesu Irrtum in dieser Hinsicht hierfür im wesentlichen keine größere Bedeutung, als etwa seine irrige Annahme, daß die Sonne sich um die Erde bewegt! Das Ziel der Erscheinung Jesu war nicht, den Menschen Geheimnisse von Engeln und Dämonen zu ver-

[1]) An seiner vollen Herzensreinheit mußten ja überhaupt alle Vorstellungen, sobald sie in unmittelbare Beziehung zum sittlich-religiösen Gebiete traten, ihren event. schädlichen Einfluß für seine Offenbarung und sein Handeln abstumpfen.

kündigen, sondern ihnen durch Ueberwindung des Bösen und, wenngleich zunächst in gewisser Einschränkung, auch des Uebels, das Heil zu bringen.

Insbesondere für Jesu Besessenenheilungen konnte die nicht ganz sachentsprechende Auffassung nichts verschlagen. Denn er bedurfte dazu nicht die völlige Einsicht in die Art jener Krankheit. Diese hätte er vielleicht als Mediziner oder Psychologe von Fach nötig gehabt, aber nicht als Gottmensch[1]). Seine Macht, jenen Zustand aufzuheben, beruhte ja nicht auf wissenschaftlichen Spezialkenntnissen, sondern im wesentlichsten auf seinem bergeversetzenden Glauben, der unmittelbar heilend wirkte, oder auf seiner wunderbar innigen Gemeinschaft mit dem Allmächtigen. Dieser aber kann die Gebete seiner Frommen, wie vielmehr seines eingeborenen Sohnes, auch da erhören, wo vom Wesen der zu heilenden Krankheit gar keine oder nur eine mehr oder weniger mangelhafte Vorstellung vorhanden ist (Joh 11 41 f.).

Jene Krankheit war, wie jede andere, ein Uebel, deren richtige Beurteilung in das physische, metaphysische und psychologische Gebiet gehört. Auch ihr Verhältnis zur Sünde war vom rein sittlich-religiösen Standpunkte aus im einzelnen Falle nicht unbedingt festzustellen, wenn Jesus auch den engen Zusammenhang, in welchem das Uebel zur Sünde steht, erkannte (Lk 13 1—5 Joh 5 14 9 3).

Thatsache war die Knechtung jener Unglücklichen durch eine furchtbare Macht, welche mit dem Bösen auf die eine oder andere Art zusammenhing, mochte sie nun persönlicher oder unpersönlicher Art sein (vgl. Weiß, Leben Jesu I, 453). Die Aufhebung dieser Knechtschaft war eine Verherrlichung des Vaters durch den Sohn. Zugleich war sie ein göttliches Siegel auf die Wahrheit seiner Heilsverkündigung, somit seiner Sendung zum Heile der Welt. Und dafür verschlug es nichts, wenn sich Jesu Vorstellung von der Besessenheit nicht wesentlich über die Auffassung seiner Volksgenossen erhob (vgl. jedoch Keim II, 194).

Andrerseits hätte keine noch so richtige medizinisch-psychologische Diagnose Jesu wunderbare Heilkraft ersetzen können.

---

[1]) Aehnlich Weiß, Leben Jesu I 452, Bähr S. 9, Längin S. 70.

Jedenfalls mußte durch seine Wirksamkeit auch des persönlichen Teufels und seiner Dämonen Macht hinfallen, falls es eine solche gab. Und dies konnte wiederum nur geschehen, indem Jesus das Böse endgültig überwand und so das Reich der Vollendung brachte. So steht auch hier im Vordergrunde Jesu sittlich-religiöser Kampf und Sieg über die Sünde. Als Ueberwinder derselben wird er zuletzt völlig und schon bei Lebzeiten anfangsweise auch Ueberwinder des Uebels (sofern es deren Folge ist).

Damit dürfte die Unerheblichkeit des Irrtums Jesu in Hinsicht auf seinen Teufels- und Dämonenglauben hinreichend dargethan sein. Uns aber nötigt die Erkenntnis eines derartigen Irrtums, welcher die Form der Gottesoffenbarung Jesu betrifft, anzuerkennen, was noch von weiten Kreisen der Christenheit bestritten wird, daß nicht auf jener Form, sondern auf dem unfehlbaren sittlich-religiösen Gehalte derselben unser Heil ruht.

Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund?

Amica exegesis zu Professor D. M. Reischles „Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus“[1]).

Von

D. Th. Häring.
Professor in Tübingen.

Gewiß haben viele mit mir die genannte Arbeit begrüßt, und es ist nicht nötig auszuführen, aus wie vielen Gründen. Die Anschaulichkeit, mit der die Eigenart Ritschls, seine ursprüngliche Wirkung auf viele ihm dafür immer dankbare Gemüter bestimmt wird, so gut als die Schärfe, mit der das von ihm offen gelassene Problem bezeichnet ist, hat nicht nur etwas Belehrendes, sondern auch, ohne alle Vermittlungstendenz, Versöhnendes; denn bereits scheint es, daß manche Ritschl nur noch in irgend einer fremden Beleuchtung kennen, oder wenigstens nicht mehr nachzuempfinden vermögen, worin der erste lebendige Eindruck begründet war. Aehnlichen Wert hat dann die kurze Darlegung des „fort- und leise umgebildeten“ Grundgedankens gerade dadurch, daß er in wesentlicher Uebereinstimmung mit Herrmann, doch unabhängig von dessen Terminologie und möglichst einfach entwickelt wird. Endlich gilt dasselbe von den Abschnitten, die sich gegen die mancherlei Einwände richten, wovon die im Namen der Geschichte und der liberalen Dogmatik erhobenen hier uns nicht weiter beschäftigen. Aber namentlich das Wechselgespräch mit der

---

[1]) Siehe Zeitschr. f. Theol. u. K. 1897. H. 3. S. 171 ff.

„positiven" Dogmatik, in das wir mit eintreten möchten, macht wieder jenen Eindruck. Es handelt sich allein um die Sache, nicht um die Rechthaberei herüber und hinüber. Insbesondere die Auseinandersetzung mit Kähler weckt die Hoffnung, es möchte durch so bereitwilliges Eingehen, so offenes Entgegenkommen von beiden Seiten der lang und gründlich verhandelte Streit zum Frieden geführt werden. Ja, wer in diesem bestimmten Punkt sich bisher mehr auf Kählers Seite wußte, wird sich ernstlich fragen, ob er nicht Reischles jetzigen Sätzen zustimmen solle, zumal auch deswegen, weil sie, falls begründet, unleugbar manche Schwierigkeiten vermeiden würden, deren Gewicht sich niemand unter uns Heutigen verhehlen kann.

Die Kontroverse hat Reischle vollkommen klar bezeichnet z. B. S. 195. Einerseits wird behauptet: innerhalb der apostolischen Verkündigung ist Jesus in seiner menschlichen Heilandsperson und seiner Geisteswirksamkeit unter den Menschen die überführende Erweisung von der Wirklichkeit Gottes. Auf der andern Seite wird ausgesprochen: der ganze Christus der apostolischen Verkündigung ist als ungeteilte und unteilbare Einheit die unumstößliche Glaubensgrundlage für uns. Mit vollem Recht betont Reischle, daß nur dies den Streitpunkt bezeichne. Keineswegs eine verschiedene Ansicht darüber, inwiefern die geschichtliche Thatsache Grund des Glaubens sein könne. Daß der Glaube nicht in einem erst durch kritische Forschung herausgearbeiteten und vergewisserten historischen Jesus seine Grundlage finden könne (S. 192), darin sind nicht nur Kähler und Reischle, sondern nach Kählers ausdrücklichem Zeugniß auch Herrmann einig. Und bedenkt man, wie weit dieses Einverständnis reicht, wie z. B. auch J. Köstlin und einst J. T. Beck und viele andere zeigen, daß das geschichtliche „Charakterbild" Jesu uns „vor die Vertrauensfrage stellt" (S. 185, 193), so ist dieser Konsensus von weittragender Bedeutung; man erkennt, wie siegreich zuletzt die Formeln bleiben, die dem Leben abgelauscht sind. Noch einen anderen Punkt des Zusammenkämpfens hebt Reischle hervor: nicht der nackte Bericht von Jesu Leben, sondern die vollen Glaubenszeugnisse über ihn wirken den werdenden Glauben, aber

nicht, als ob wir mit einem Opfer unseres Urteils uns ihnen unterwerfen müßten (S. 193). Sondern das ist der Gegensatz, und er tritt durch das Betonen des Gemeinsamen erst recht deutlich hervor, daß Reischle fragt: was ist in dem verkündigten Evangelium der eigentliche Mittel- und Herzpunkt, an dem jene Wirkung auf unser Gewissen, der Eindruck von göttlichem Richten und Retten haftet? was ist der letzte Halt der Glaubensgewißheit, ihr unmittelbarer Grund? (S. 199, 207 u. o.). Diese Frage beanstandet Kähler, der gepredigte Christus im Ganzen ist ihm der Grund jener Wirkung. Wir müssen also untersuchen: läßt sich unterscheiden zwischen dem Inhalt des Glaubens und dem Grund des Glaubens in dem Sinn, daß nicht der ganze Inhalt auch als Grund in Betracht kommt?

Nun ist aber in der Ueberschrift diesen Zeilen die Frage bestimmter so gestellt: gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund? Wird nicht dadurch der Streitpunkt ein wenig verändert? Allerdings, aber ich meine, es geschehe mit dem Erfolg, daß dadurch der eigentlichen Absicht sowohl Kählers als Reischles noch mehr Genüge geschieht, namentlich aber die Sache selbst, wenn dies überhaupt möglich, noch deutlicher gemacht wird. Kähler behandelt, wie Reischle wiederholt hervorhebt (z. B. S. 228 ff.), doch nicht alle einzelnen Seiten des biblischen Zeugnisses von Christus als in jeder Hinsicht gleichwertige, an entscheidenden Stellen ist bei ihm von dem gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Jesus Christus die Rede; und viele werden den Eindruck haben, daß gerade darauf die tiefgehende Wirkung Kählers mit beruhe. Anderseits sagt zwar Reischle (S. 205), dasselbe, was er von dem Auferstehungszeugnis nachgewiesen, nämlich, daß es nicht zu jenem letzten Halt des Glaubens gehöre, das gelte von all den andern hohen Zeugnissen über Christus: aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, Gottes einiger Sohn im Sinne des ex Maria virgine. Aber mit ganz anderer Ausführlichkeit als von diesen Artikeln handelt er doch von der Auferstehung; daran, ob sie mit zum unmittelbaren Glaubensgrund gehöre, hängt sein Interesse. Ich meine, in der That das Interesse der ganzen Untersuchung. Jene Stücke sind

nicht notwendiger Weise gleichwertig. Es ist im voraus wenigstens möglich, daß die Auferstehung mit zu dem glaubenbegründenden Zeugnis gehöre, die andern Punkte nicht oder nicht in gleicher Unmittelbarkeit. Und es ist im voraus wahrscheinlich, daß, falls sich dies erweisen ließe, ein Teil der von Reischle erhobenen Bedenken gehoben oder gemindert würde. Aber noch aus einem andern Grund erscheint mir die vorgeschlagene Fassung berechtigt. Weil nämlich Reischle in so unzweideutiger Weise die Thatsächlichkeit gerade der Auferstehung betont, daß der so oft erhobene Zweifel, ob es in dem von ihm inne gehaltenen theologischen Kreis Ernst mit diesem Glauben sei, was ihn betrifft, gar nicht aufkommen kann. Ausdrücklich hebt er hervor (S. 204 u. o.), daß zu dem Glaubenszeugnis, wie es uns im N. T. entgegentritt, nur das Schauen der Herrlichkeit im Angesichte des Auferstandenen und Erhöhten befähigte.

Unter diesen Voraussetzungen erwägen wir nun die drei Gründe, um deren willen Reischle das größte Gewicht darauf legt, daß das irdische Personleben und Geisteswirken Jesu Christi als der grundlegende Gegenstand unseres persönlichen Vertrauens anerkannt werde. Nur so, sagt er, sei der Glaubensgrund klar und fest. Nur so lasse sich die evangelische Art des christlichen Glaubens sichern, sein ethischer und sein geschichtlicher Charakter. Endlich, allein auf diese Weise sei eine kritische Klarheit über Inhalt und Grenzen der Glaubenserkenntnis zu gewinnen.

Zuerst also steht nach Reischle die Festigkeit des Glaubensgrundes, seine Objektivität auf dem Spiel, wenn man die besprochene Unterscheidung ablehnt, wenn man aus dem Gesamtinhalt des Glaubens die Auferstehung noch zum unmittelbaren Glaubensgrund rechnet.

Um Reischles Satz gerecht zu würdigen, muß man sich durchaus gegenwärtig halten, welch hohe Bedeutung er nichtsdestoweniger der Auferstehung zumißt. Jene den Glauben tragende Gottesoffenbarung gleiche dem Schlüssel, der die christliche

Glaubenswelt in ihrem ganzen Reichtum aufschließen soll (S. 206). Mit anderem Bild: das eigentliche Fundament wird zur Grundlage neuer Glaubenserlebnisse (ebenda u. S. 209). Ohne Bild: aus dem Zutrauen zu Jesu Heilandsperson erwächst die Gewißheit, daß die Schauungen der Jünger nicht Irrwahn aufgeregter Phantasie, sondern Gottesthat waren, aber eben jene Gewißheit erschließt uns neue Seiten der christlichen Glaubenswelt, zeigt uns den Geist Jesu Christi, dessen innerliche Ueberwindungskraft uns erst zum Glauben an die Auferstehungsbotschaft hinführte, nun in seiner ganzen auch äußerlich siegenden Macht über Welt und Tod, giebt erst die volle Anschauung und Ueberzeugung von Gottes Allmacht; und darauf baut sich weiterhin die Hoffnung auf ein ewiges Leben mit Christus auf (S. 207 ff.). Der Glaube an Jesus Christus wird dadurch reicher, weiter, lebenskräftiger. Aber eben diese Sätze, die so warm die Wichtigkeit der Auferstehung darlegen, machen zugleich nur um so deutlicher, daß sie Reischle nicht zum Glaubensgrund im strengsten Sinn rechnet. Der letzte Halt für den Glauben, daß Jesus auch jetzt lebt und wirkt, ist immer wieder in der geistigen Person Jesu Christi aufzusuchen, nur sein nächster Anknüpfungspunkt sind die Erscheinungen des Auferstandenen, und dann sind sie, wie gezeigt, Grundlagen neuer Erkenntnisse.

Ist es nun richtig, daß diese von Reischle eingenommene Stellung wegen der Festigkeit des Glaubensgrundes eingenommen werden muß? Meinen Zweifel daran suche ich so zu begründen, daß ich zuerst frage, ob dieser Glaubensgrund wirklich fester ist, als wenn in ihn auch die Auferstehung einbezogen wird; sodann, ob er überhaupt fest genug, fähig ist, den darauf zu gründenden bestimmt christlichen Heilsglauben zu tragen?

Warum Reischle den geschichtlichen Christus in der von ihm bezeichneten Umgrenzung, das irdische Personleben und Geisteswirken Jesu Christi, die menschlich geschichtliche Heilandsperson und Geisteswirksamkeit Jesu Christi, als den festeren, ja allein unerschütterlichen Glaubensgrund ansieht, brauche ich nicht zu wiederholen. In Zweifel und Anfechtung sinkt zuerst das

Höchste, was von Christus verkündigt wird; was bei einem solchen Zusammenbruch der überweltlichen Wirklichkeit noch stehen bleibt, ist das, was in unsere Welt hereinragt, das irdische Personleben Jesu in seiner Geistesmacht (z. B. S. 214 u. o.). Diese Darlegung hat etwas so Anziehendes, daß es fast gewagt ist, sich nicht bei ihrer, wie es scheint, unmittelbaren Ueberzeugungskraft zu beruhigen. Wer den Hunger nach Realität, nach wirklich unerschütterlichem Grund, nach „sturmfreiem Gebiet" empfindet — das Wort kann nur einer gefunden haben, der den Sturm kennt — der wird nicht leicht geneigt sein, von jenem Standort zu weichen, der, wie eng umgrenzt, wie steil abfallend sozusagen nach allen Seiten, eben dadurch so sicher, so uneinnehmbar scheint. Lieber wenig, aber das unentreißbar, nur keinen lose angefügten oder gar brüchigen Stein im Fundament, lautet die Losung, um an ein von Reischle gebrauchtes Bild anzuknüpfen.

Was mich bedenklich macht, ist der Satz bei Reischle selbst, daß jener geschichtliche Christus uns in einem Glaubenszeugnis gegeben ist, zu dem nur solche befähigt waren, die die Herrlichkeit im Angesicht des Auferstandenen und Erhöhten geschaut hatten, daß aber, nachdem in diesem Licht sein Charakterbild uns gezeichnet ist, eine selbständige Gewißheit von der geistigen Größe und Macht und von der göttlichen Wirklichkeit dieser Persönlichkeit bei uns erwachsen kann (S. 204). Selbständig im Sinn der persönlichen Ueberzeugung gewiß, davon wird unten noch die Rede sein, aber ob selbständig in dem Sinn, daß jenes Charakterbild abgesehen von der Auferstehungsbotschaft Glaubensgrund ist, da es doch, wie ausdrücklich gesagt wurde, von solchen entworfen ist, die ohne das Schauen des Verklärten nicht dazu bestätigt waren, es zu zeichnen? Die Heilandsperson soll Grund unseres Heilsglaubens sein, abgesehen von der Auferstehung, und jene Person ist nicht, ihr glaubenwirkendes Bild existiert nicht ohne das Erlebnis der ersten Jünger (vgl. z. B. S. 222 oben, dort aber in einem uns hier nicht beschäftigenden Zusammenhang). Mein Bedenken ist an dieser Stelle nur so gemeint: „sturmfrei" in dem Maß, als, aus begreiflichsten Gründen, angenommen

wird, ist das Personleben Jesu Christi, sein Charakterbild nicht; es ist so eng mit den Erlebnissen der Jünger nach dem Tod verknüpft, daß es nicht in dem erstrebten Grad fester scheint, als wenn diese irgendwie, davon später, in das Fundament eingerechnet werden. Die Skepsis kann sich in beiden Fällen regen, und ist bei Reischles Ansatz nicht spezifisch leichter zu heben. (Daß eine gewisse Abstufung im Abwägen der einzelnen Momente unter Umständen relativ berechtigt ist, wird später deutlich werden, aber eben nicht die von Reischle behauptete.) Wollte man aber entgegnen, bei dem erhobenen Einwand sei übersehen, was Reischle so überzeugend von dem persönlichen Charakter des Glaubens ausgeführt (z. B. S. 180ff., 215ff., 220ff.), nämlich, daß es sich überhaupt nicht um eine äußerliche Thatsache als solche handle, mithin auch nicht um „Sturmfreiheit" in jedem Sinn, so sei ausdrücklich das volle Einverständnis mit diesen Darlegungen betont, die uns noch beschäftigen müssen. Aber gar nicht das steht in Frage, sondern ob innerhalb dieses Einverständnisses behauptet werden kann, der objektive Glaubensgrund sei ohne Beziehung auf die Auferstehung qualitativ fester, unanfechtbarer als mit dieser Beziehung. (Vgl. unten Anm. zu S. 346.)

Noch näher aber liegt vielleicht das andere Bedenken, nämlich ob der behauptete Glaubensgrund überhaupt geeignet ist, den christlichen Heilsglauben zu tragen? Jetzt nicht sowohl, wenn wir an seine objektive Festigkeit und Unerschütterlichkeit überhaupt als solche denken, sondern an seinen Inhalt, an die Elemente, aus denen er besteht, diese ihrem Wesen nach betrachtet. Ist der vorausgesetzte Grund so beschaffen, wie es der Inhalt des zu begründenden Glaubens verlangt? Diese Seite des Problems ist von Reischle nicht ausdrücklich, wie die andern am Anfang genannten Punkte, erörtert, aber sie beschäftigt ihn doch in einer längeren Zwischenbemerkung (S. 208 Anm.), und sie gehört doch um der Sache willen näher hieher als an irgend eine andere Stelle, so daß sie, um nicht weitläufig zu werden, unter den gemeinsamen Titel Festigkeit der Glaubensgrundlage gestellt werden darf. Die Festigkeit eines Fundaments hängt ja sozusagen nicht nur von seiner Angemessenheit an

die allgemeinsten Gesetze der Statik ab, sondern auch von der Eigenart des Baues, den es tragen soll. So könnten wir zugestehen, was vorhin bezweifelt wurde, daß das Charakterbild Jesu Christi abgesehen von der Auferstehung eine an und für sich unanfechtbare Größe sei, geeignet, den mächtigsten Eindruck von seiner geistig-sittlichen Hoheit, von seiner innerlichen Ueberwindungskraft gegen Welt, Tod und Sünde zu machen, und doch fragen, ob es auch im Stande sei, Grund des weltüberwindenden Glaubens zu sein, dem auch Gottes Macht über die Naturwelt unumstößlich gewiß ist. Aber eben solche Ausdrücke lassen sich noch verschieden deuten, und es wird alles darauf ankommen, die hier sich aufdrängenden Fragen wenigstens genau zu stellen.

Reischle hatte es (vgl. S. 208) früher als eine „Hyperbel des Glaubens" bezeichnet, daß er in Jesu Christi Macht über unser Herz die Allmacht Gottes über die ganze Welt erschlossen sehe. In der Auseinandersetzung mit P. Lechler (ebend.) bezeichnet er diesen Ausdruck als leicht mißzuverstehenden und darum zu vermeidenden. Er setzt an seine Stelle jetzt den Satz: allerdings überschreiten wir mit dem Glauben an die Allmacht Gottes den Umfang dessen, was in der Person Jesu Christi uns unmittelbar gegeben ist, aber den Mut dazu fassen wir doch im Vertrauen zu ihm: ihm trauen wirs zu, daß Gott ihn zum Leben erhöht . . ., und dem Gott, der dies an Christus gethan, trauen wirs zu, daß er alle Dinge . . . allmächtig verwaltet. Also wie wir schon oben gehört, das Charakterbild Jesu ist im Stand uns das Vertrauen abzugewinnen zu Gottes richtender, tröstender, neuschaffender Liebe (vgl. auch S. 183f.); diese tritt uns in jenem als wirklich wirksame gegenüber; auf Grund des so erwachsenen Glaubens wird uns die Auferstehung, und in ihr die Allmacht Gottes gewiß. Diese Gedankenreihe, die von Reischles Prämisse aus unanfechtbar ist, dürfte geeignet sein, von der Prüfung jener Prämisse abzulenken. Es gewinnt nämlich leicht den Anschein, als fehle dem glaubenweckenden Bilde Christi, abgesehen von der Auferstehung, lediglich die Kraft, jene Allmacht Gottes über die Natur als Wirklichkeit für den Glauben darzuthun, seine Allmacht über die Natur in der besonderen Beziehung zur Todesüber-

windung als, wie es S. 207 sehr deutlich heißt, äußerliche im Unterschied von der innerlichen. Aber das eben wird sich fragen, ob man so unterscheiden darf, ob auch nur die „innerliche" auf dem angegebenen Grund gewiß werden kann. Daß Gott in Jesus mächtig ist zur innern Ueberwindung von Leiden und Tod (vgl. S. 207), damit, dünkt mich, ist der Glaube überhaupt nicht zufrieden, auch abgesehen von jener besonderen Beziehung; oder, damit es nicht aussieht, wie wenn von einem Recht des Glaubens Forderungen zu stellen die Rede wäre, damit, dünkt mich, ist der Heilsglaube nicht vollständig gedacht, den Reischle selbst überall meint, der Glaube an die richtende, verzeihende, erneuernde Liebe Gottes, auch wenn man den Gedanken an ihre ein ewiges Leben unter andern Existenzbedingungen (nach dem Tod und trotz dem Tod) schaffende Macht noch völlig beiseite läßt. Reischle sagt treffend: gegenüber dem persönlichen Leben Jesu Christi sind wir vor die Vertrauensfrage gestellt, wollen und können wir behaupten, daß der für ihn innerlich gewisse Gott nur ein Gebilde schwärmerischer Gedanken und edler Gefühle war? (S. 181). In der That, meine ich, können wir dies behaupten, wenn wir jenes persönliche Leben als ein im Tod endigendes betrachten müßten. Reischle giebt P. Mezger darin Recht, „daß, wenn die Kunde von Christus mit dem Grab abgeschlossen wäre, der Glaube an den Sieg Jesu über den Tod als ein Postulat aus der Erfahrung seines irdischen Wirkens nie entstanden, oder, wenn entstanden, zu schwach geblieben wäre, um dem Zweifel siegreich Stand zu halten" (S. 205). Aber davon soll man abstrahieren können, wenn vom tragenden Grund unsres Glaubens die Rede ist. Das ist die Frage. An diesem Punkt ist der christliche Glaube empfindsam. Gerade um die wirkliche Todesüberwindung ist es ihm zu thun, darin allein hat er die volle Gewähr, daß es sich überhaupt nicht um Schwärmerei, wenn auch die denkbar idealste, gehandelt. Ist Jesu Leben im Tod vollendet, so hat seine Todesüberwindung den Sinn, daß sein Glaube und seine Liebe in der schwersten Probe standgehalten, mithin sich als eine in diesem Menschen seinem natürlichen Leben und damit der Welt, wie sie ihm gegenübertrat, überlegene Macht erwiesen hat. Wir überschreiten damit aber sein Bewußtsein

nicht; es wird uns nicht als eins mit der höchsten Wirklichkeit, mit Gott offenbar. Gewiß ist sein Kreuz der Erweis des höchsten Glaubens, der reinsten Liebe, die wir zu denken vermögen und nur an ihm überhaupt kennen gelernt haben; aber die Offenbarung der göttlichen Liebe ist es für sich allein nicht. Wir täuschen uns über diesen Sachverhalt leicht mit dem Wort „göttlich" hinweg. Wir mögen um ihres Wertes willen jene Liebe bis in den Tod göttlich nennen. Aber wir haben keinen zureichenden Grund, sie göttlich im Sinn der höchsten Wirklichkeit zu nennen; als die schlechthin jede weltliche Wirklichkeit überragende, ist sie uns noch nicht gewiß. (Vgl. Th. Häring, Zur Versöhnungslehre 1893, S. 46f.) Dieser entscheidende Punkt scheint mir durch die besonders dankenswerte Analyse des Glaubensvorgangs, die Reischle wiederholt, selbstständig und in Anlehnung an die Alten, giebt (vgl. S. 186, 217f.), nur um so deutlicher zu werden. Die uns verkündigte Erscheinung der Gnade in Jesus, sagt er, weckt zunächst den unwillkürlichen Eindruck von Jesu Christi Höhe über uns und von seiner Vertrauenswürdigkeit im Gewissen. Diesem Eindruck sollen wir nun selbst im Vertrauen von Person zu Person Folge geben. Erst auf Grund dieser Vertrauenshingabe können wir dann auch im eigenen Innern etwas davon erfahren, daß Jesu Christi Geisteswirken in Wahrheit eine auch uns erlösende, eine göttliche Macht ist, und so kann aus dem Glauben an Jesus Christus eine wenigstens beginnende Erfahrungsgewißheit von Gottes wirksamer Wirklichkeit hervorgehen. Nun, Eindruck, Vertrauen, Erfahrung wecken, scheint mir etwas anderes, als was auch Reischle bei dieser dem Erleben abgelauschten Darstellung meint, wenn man die empfohlene Abstraktion ernstlich vollzieht.

Wenn aber noch weiter diese Hauptsache erläutert werden soll, so ist es nützlich, noch einmal zu betonen, wie ganz ferne der Gedanke liegt, Reischle irgendwie eine gebrochene Stellung zum Auferstehungsglauben zuzuschreiben, oder wie sonst beliebte Schlagworte der Polemik lauten. Davon kann gar keine Rede sein. Darum allein handelt es sich, ob er mit Recht in dem ganz bestimmten, genau umgrenzten Zusammenhang, wo nach der

Grundlage des Heilsglaubens an Jesus Christus gefragt wird, die von ihm voll anerkannte und in ihrer Bedeutung anderwärts tief gewürdigte Auferstehung außer Betracht lassen darf, ob, dies vorausgesetzt, überhaupt von Glauben an Christus die Rede sein könnte. Glaube an Christus ist nur berechtigt, wenn er für uns die Offenbarung Gottes ist, wenn Gott in ihm wirksame Wirklichkeit für uns ist. Kann man das behaupten, wenn man von der Auferstehung abstrahiert? Dann aber darf man von ihr auch nicht abstrahieren, wenn man nach dem Grund des Glaubens fragt. Reischle sagt: dieser Grund ist keine ungegliederte Größe, er besteht aus verschiedenen Grundsteinen, die einander halten und die selbst wieder auf einem Felsen ruhen, auf der vertrauenerweckenden geschichtlichen Person Jesu Christi (S. 209). Mir scheint diese Persönlichkeit alles mögliche Vertrauen zu erwecken, aber nicht das, daß ich ihr wie Gott vertrauen kann, und darum ist es uns doch zu thun; nicht das Vertrauen, daß ihr Ernst, ihre Huld, ihr Ruf zu neuem Leben Gottes beugende, rettende Liebe ist, — wenn nämlich der Tod das letzte gewesen. Ja, man unterscheide immerhin die Grundsteine, aus denen der Grund besteht! Will man damit sagen, daß die Auferstehung irgend eines Beliebigen wertlos für den Glauben wäre, daß nur die dieses Einen, der in seinem irdischen Wirken so viel göttliches Leben geoffenbart, glaubenweckendes Zeugnis werden konnte, so ist nichts zu erinnern. Man muß dann nur ebenso deutlich hinzufügen, daß alle diese Offenbarungen im irdischen Wirken ohne den Sieg über den Tod allein nicht zum Glauben führen könnten. In jenem Sinn mag man sagen, daß die Grundsteine einander halten. Aber man darf nicht von ihnen den Felsen unterscheiden, sondern jene zwei unterscheidbaren Grundsteine sind in ihrer Einheit der Fels, der Grund selbst. Reischle aber nennt die „vertrauenerweckende geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi" den Fels, und doch ist er nicht vorhanden, wenn man von der Auferstehung abstrahirt. Aus diesem Grund dürfte denn auch das Einvernehmen, daß Reischle mit Kattenbusch und Mezger (S. 209ff.) erstrebt, kein vollständiges sein. Die entscheidenden Sätze beider sind die: alles, was zum Offen-

barungscharakter an Jesus gehört, was ein unmißbares Stück davon ist, ist auch zu begreifen als der Grund des Glaubens; und: die Wertung des Kreuzes Christi ohne unmittelbare Beziehung auf seine Auferstehung ist eine unberechtigte Abstraktion. Wenn nachher Kattenbusch und Mezger auf die innere Verständlichkeit, sozusagen Vernünftigkeit der Auferstehung im Verhältnis zu dieser Person und ihrem Wirken nachdrücklich hinweisen, so ist das, meine ich, nicht dieselbe Abstraktion, die Reischle zu vollziehen verlangt. Und ebenso dürfte J. Köstlin (a. a. O. 210) von Reischle seiner eigenen Auffassung zu nahe gerückt sein. Solche Aeußerungen sind innerhalb jener leitenden Sätze unanfechtbar, aber sie wollen schwerlich sagen, daß der unmittelbare Grund des Glaubens an Christus sein Personleben abgesehen von der Auferstehung, und diese grundlegende Offenbarung Ausgangspunkt für die Erkenntnis weiterer, besonders auch der Auferstehung Jesu Christi sei.

Ein indirekter Beweis für das Recht meines Einwandes liegt vielleicht auch darin, daß Reischle in der kritischen Auseinandersetzung da und dort etwas weiterzugehen scheint als in der grundlegenden Ausführung seiner These. So heißt es S. 210: erst wenn mir so (durch Jesu Christi persönliches Sein und Wirken, den unmittelbaren Grund meines Vertrauens) jene Kunde (von der Auferstehung), durch deren Fehlen in der That der keimende Glaube bedroht wäre, glaublich, vertrauenswürdig geworden ist, kann sie mir nach rückwärts Jesu irdisches Leben beleuchten und allen Verdacht einer leeren Schwärmerei von ihm nehmen. Nun, wenn der keimende Glaube bedroht wäre durch das Fehlen jener Kunde, darf man ihn dann als eine soweit in sich gefestigte Größe betrachten, daß er Glaube an Christus und weiterhin Grundlage für die Annahme der Osterbotschaft heißen kann? Und ebenso, wenn aller Verdacht einer leeren Schwärmerei erst durch diese Kunde von Jesu irdischem Leben genommen wird, kann dieses Leben zur Grundlage des Glaubens an ihn werden? Die an und für sich so treffende Unterscheidung von „vollem Glauben an ihn“ und „Glauben an ihn“ (S. 209, 211) reicht in unserem Zusammenhang wohl nicht aus. Freilich kann uns

die Auferstehungskunde erst in der vertrauenden Hingabe an die Person Jesu in ihrem geistigen Wesen gewiß werden, aber eben nicht, wenn man von der Auferstehungsbotschaft abstrahiert hat, denn sonst fehlt jener Person die Kraft, solche vertrauende Hingabe zu wirken. Vergleicht man aber mit jenen Sätzen vom bedrohten Glauben, vom Verdacht der Schwärmerei die erste positive Darlegung bei Reischle S. 180 ff., so zeigt sie, wie gesagt, schwerlich ein solches Entgegenkommen. Hier ist durchaus nur von dem persönlichen Leben Jesu Christi selbst und dem von ihm ausgehenden neuen Leben in christlichen Persönlichkeiten die Rede; darin allein hat der Glaube seinen festen Grund. Ist es nun zufällig, daß in diesem Zusammenhang das Geisteswerk in der Christenheit so nachdrücklich als Gewähr dafür geltend gemacht wird, daß Jesus nicht zu Schanden geworden ist, wenn er wider den Augenschein, auch Angesichts des Todes, an Gottes guten, gnädigen Willen glaubte und in der Liebe treu blieb, auch wo Liebe verloren schien; daß sein Heilandswerk über den Widerstand der feindlichen Welt gesiegt hat? (S. 185). Die Eliminierung der Auferstehung aus dem unmittelbaren Glaubensgrund bedingt wohl diese starke Betonung des weltgeschichtlichen Siegs Christi; umgekehrt, wo jene höher gewertet wird, tritt diese zurück. Warum aber das eine nicht den gleichen Halt bietet wie das andere, ist oben zu zeigen versucht worden.

Es liegt nahe, an dieser Stelle auf den Unterschied hinzuweisen, der zwischen uns und den ersten Jüngern besteht. Das thut auch Reischle (z. B. S. 214, 224 f.). Allein ist denn, wie oft auch das geschieht, hierbei die Fragestellung genau? Man redet immer vom Unterschied der ersten Zeugen der Auferstehung und uns, statt daß man mit Kähler auch auf die Verwandschaft zwischen uns und den ersten Empfängern des Zeugnisses der ersten Zeugen achtet. Zweifellos ein gewisser Unterschied besteht auch zwischen ihnen und uns, man braucht ihn nicht auszuführen, in der Zeitferne, in der Verschiedenheit der Bildung u. s. w. Aber in dem hier entscheidenden Punkt gehören wir mit ihnen zusammen. Die Auferstehung ist auch für sie nur im Zeugnis vorhanden, nicht im unmittelbaren eigenen Erleben, gerade so wie für

die ersten Zeugen. Nirgends aber lassen sie einen Zweifel, daß gerade das Zeugnis, von dem die Auferweckung ein integrierender Bestandteil ist, Glauben wirkt, der Grund des Glaubens ist. Man wird nicht sagen dürfen, sie haben es dem Geist überlassen (vgl. S. 214), durch was in dem begeisterten Gesamtzeugnis er die Herzen ergreife, sondern sie haben trotz alles Nichtreflektierens in vielem, was uns beschäftigt, gerade darauf reflektiert, daß das „er lebt" zum Glaubensgrund gehöre, obwohl die Empfänger das nicht erlebt wie die ersten Zeugen. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß wir, wegen der relativen Verschiedenheit unserer Lage von den ersten Empfängern, die bereitwillig zugestanden wurde, auf das andere Moment des Gesamtzeugnisses, jenes geistige Wirken Jesu auf Erden, namentlich unter komplizierten Verhältnissen des Gesamt- und Einzellebens, oft und namentlich in Zweifelslagen den Nachdruck legen, von da aus bangend und fragend die Auferstehungsbotschaft uns näher bringen. Dem Plus von Bedenken bei uns gegenüber der Botschaft von der Auferweckung mag etwa das Plus vom Verständnis für die Herrlichkeit des Gekreuzigten die Wage halten, und dem Vorzug der ersten Werdezeit bei ihnen der Rückblick auf die Geschichte bei uns, obwohl eine solche Rechnung schwer aufzustellen ist, da uns unsere Stimmung deutlicher ist als die ihrige. Aber nie können wir so verfahren, nie jene Abstraktion vollziehen in der Meinung, wir haben im Charakterbild Jesu als solchen den unmittelbaren Glaubensgrund. In der Zentralfrage sind wir und sie gleichgestellt. Glauben an Christus haben wir wie sie überhaupt immer und immer erst wieder, sofern er als der Gekreuzigte und Auferweckte uns den Glauben weckt, daß wir es in ihm mit Gott zu thun haben. In solcher Weise dürfte auch die S. 225 angeführte Stelle aus **Kähler** verstanden sein wollen, nicht als indirektes Zugeständnis an die entgegengesetzte These.

Viel kürzer läßt sich der zweite Grund besprechen, den **Reischle** für seine Stellung geltend macht: nur so **lasse** sich **die evangelische Art des Glaubens** sichern, der ein Ver-

halten der selbständigen ethischen Persönlichkeit ist, und nur so komme mit dem ethischen Charakter des Christentums auch seine geschichtliche Art zur Geltung (S. 220, 223). Erstere ist in diesem Zusammenhang für Reischle offenbar die Hauptsache, letzteres eben damit untrennbar gegeben. Auch hier dient es der Sache, wenn das weitgehende Einverständnis mit Reischle ausdrücklich betont wird. Das Einverständnis nämlich mit seinen Ausführungen über die Art des Glaubens, speziell zunächst die eingehenden S. 214ff. über den Glaubensgrund, der außer uns liegt und doch in persönlicher Empfänglichkeit innerlich angeeignet und zur Gewißheit gebracht werden kann. Sie haben zwar zunächst den Zweck, Kählers Einwand zu entkräften, daß Herrmann und die mit ihm gehenden die erstrebte Objektivität des Glaubensgrundes nicht erreichen, daß sie schließlich nur ein inneres Erlebnis kennen, durch welches Jesus Christus sichtbar wird, womit aber der Halt des Glaubens verloren gehe und der Subjektivismus der Erlanger Schule nicht überwunden werde (S. 216). Um dieses nächsten Zwecks willen gehört die betreffende Ausführung unmittelbar nicht zu dem jetzt erörterten Punkt, sondern zu dem besprochenen von der Objektivität des Glaubensgrundes. Aber wenn man Reischle zustimmen muß, daß Kählers Beweisführung ganz ebenso wie auf Jesu Heilandsperson (im Sinn Reischles s. o.), auch auf seinen, Kählers, biblischen Christus, das biblische Gesamtzeugnis sich anwenden läßt; und wenn man, worauf schon hingewiesen wurde, den also Reischle wie Kähler zu gute kommenden Nachweis Reischles für richtig hält, wiefern der Glaube nicht von sich selbst getragen ist und doch auch nicht von der nackten objektiven Thatsächlichkeit des geschichtlichen (Reischle) bzw. des ganzen (Kähler) biblischen Christus, sondern von ihm in und mit dem Eindruck, den er auf unser Herz und Gewissen macht —, dann, scheint es mir, hat man zugleich den gemeinsamen Boden gefunden, auf dem sich entscheiden läßt, ob wirklich, wie Reischle annimmt, die Einbeziehung der Auferstehungsbotschaft in den unmittelbaren Glaubensgrund den evangelischen Begriff des Glaubens alteriert. Ich meine, wie Kähler in dem eben besprochenen Punkt zustimmen wird, daß

die notwendige glaubenbegründende Objektivität bei Reischle prinzipiell gerade so[1]) gewahrt ist wie bei ihm, so könne Reischle zustimmen, daß die ebenso notwendige Subjektivität des Glaubens nicht weniger gewahrt sei als bei ihm, wenn, wie verlangt wurde, die Auferstehung mit zu der glaubenbegründenden Thatsache gerechnet wird. Denn in dem Grundgedanken ist man ja eins geworden, daß es sich um eine „handgreiflich wirkliche" Objektivität (vgl. S. 215) ebensowenig handelt wie um einen auf sich selbst gestellten Subjektivismus (vgl. S. 217 Anm.).

Aber Reischle sagt, ein wahrhaft ethisches Vertrauen kann sich nur auf eine lebendige ethische Person und ihr verständliches Wirken richten. Der Glaube an Jesu Christi Auferstehung ist noch nicht durchaus ethisiert, solange wir um der wunderbaren Ostervorgänge willen der Heilandsperson Jesu Christi vertrauen, sondern erst wenn wir um dieser willen sie als Vollendung dieser Person dankbar aufnehmen (S. 220 f.). Also, wie wir oben sahen, daß Reischle den Glaubensgrund auf den geschichtlichen Christus mit Ausschluß der Auferstehung einschränkt, damit der Grund unerschütterlich sei, so hier, damit ein wahrhaft evangelischer, nämlich persönlich-ethischer Glaube darauf sich gründen kann. Nur wenn von dem ethischen Inhalt seines persönlichen Lebens aus das ganze christliche Vertrauen begründet wird, ist es nach ihm aller Beugung vor bloß äußerer Autorität entkleidet und ethisch durchgebildet. Der letztere Ausdruck Reischles scheint mir seine Meinung deutlich

---

[1]) Es ist wohl nötig hervorzuheben, daß dies „gerade so" auf die soeben verhandelte Frage selbstverständlich beschränkt ist, sonst würde es ja direkt das an erster Stelle gegen Reischle erhobene Bedenken unmöglich machen. Dort ist die Frage, ob das Charakterbild Jesu ohne Auferstehung eine feste Grundlage des Glaubens in den beiden oben besprochenen Beziehungen sein kann; hier, ob es überhaupt als eine vom subjektiven Glauben unterscheidbare objektive Größe deutlich gemacht werden kann. Daß Reischle letzteres siegreich gezeigt (S. 214 ff.), ist mir zweifellos. Ueber jenes verhandelten wir oben. Im Folgenden aber steht in Rede, ob der Charakter des evangelischen Glaubens nicht geschädigt wird, wenn, wie behauptet wurde, die Auferstehung direkt mit als Glaubensgrund gewertet wird. (Vgl. oben S. 337.)

auszudrücken. (Wenn er vorher sagt, das Verhältnis zum Erhöhten könne nur dann ein wahrhaft ethisches sein, wenn in dem Erhöhten der ethische Inhalt seines persönlichen Lebens uns verständlich gemacht wird, und das sei nur der Fall vermöge der Identität des Erhöhten und Irdischen, so ist das ohne weiteres zuzugeben, dürfte aber in unserem Zusammenhang von dem eigentlichen Kontroverspunkt abführen.) Ist nun wirklich die evangelische Art des Glaubens durch die behauptete Betonung der Auferstehung gefährdet? Vorbereitend möchte ich fragen: kann eine göttliche Kundgebung an und für sich deswegen nicht in persönlichem Zutrauen aufgenommen werden, weil sie sich nicht allein auf das ethische Gebiet bezieht? Z. B. Erfahrungen der äußern Hilfe Jesu bei den ersten Gläubigen oder Lebensführungen ähnlicher Art bei den Späteren? Aber wir sind ja einverstanden, daß der christliche Heilsglaube wegen der Art des Heilsguts nicht auf Wirkungen Gottes in der Natur als solche zureichend begründet werden kann. Daher ist auch schon oben die Erweisung der Macht Gottes über die Natur in der Auferstehung Jesu nicht an und für sich als solche in Betracht gezogen worden. Wohl aber glaubten wir uns zu überzeugen, daß der geistige Gehalt der Person und des Wirkens Jesu ohne Auferweckung nicht als die höchste Wirklichkeit sich kundgethan, als die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes nicht hätte anerkannt werden können, (vgl. oben S. 337 ff.), und daß weiterhin jenes Charakterbild Jesu ohne diese Ueberzeugung nie wäre gezeichnet worden (vgl. oben S. 336 f.). Wiefern soll dann der Glaube an den Auferstandenen nicht vollständig ethisiert sein? Es ist ja das innere Verhältnis zwischen dem rein Persönlichen und dem sozusagen „Aeußerlichen" in und an Jesu Person und Erleben so deutlich, daß von einer bloß autoritativen Unterwerfung keine Rede ist, daß ein schlecht Aeußerliches, Unverständliches gar nicht mehr übrig bleibt. Wenigstens für den, der die Ausführung über die Festigkeit des Glaubensgrundes anerkennt, kann daran kein Zweifel kommen; ein solcher wird eher geneigt sein, bei den den geschichtlichen Christus ohne Auferstehung zum Glaubensgrund Machenden einen unbegründeten Rest unaufgelöster Objektivität und Autorität

zu vermuten, oder genauer, er wird es begreiflich finden, wenn gemeinsame Gegner, wie sie Reischle S. 244 ff. ins Auge faßt, jenen Vorhalt machen, so gewiß dieser endgiltig unbegründet ist. Und wieder wird man Reischle auch hier, jetzt natürlich unter einem andern Gesichtspunkt als oben, an die ersten Empfänger des apostolischen Zeugnisses, ja hier an die ersten Zeugen selbst erinnern dürfen, zur Stütze der von ihm abweichenden Ansicht. Denn wenn der Glaube unethisch würde durch die behauptete direkte Mitbeziehung auf die Auferstehung, so wäre er es auch bei den ersten Jüngern gewesen, unbeschadet aller auch hier nicht geleugneten Unterschiede von den Nachfolgenden. Daß aber Reischle in Bezug auf sie den Erscheinungen unmittelbare Bedeutung zuerkennt, wurde gleich am Anfang hervorgehoben.

Ein Wort über die geschichtliche Art des evangelischen Glaubens, die gleichfalls bedroht sein soll (vgl. S. 223), reiht sich daran von selbst. Die dort angeführten Reformatorenworte galten für sie jedenfalls unter der Voraussetzung, die oben verteidigt wurde. Aber wir dürfen sagen, auch für uns leidet der geschichtliche Charakter der Offenbarung und der entsprechende des Glaubens nicht durch den Wert, den wir der Auferstehung beilegten. Zu dem „Schauen im Fleisch, in der menschlichen Geschichte" gehört eben aus den oft angegebenen Gründen die Manifestation der Todesüberwindung. Auch das von Reischle so lebendig geschilderte Wunder der Person Jesu hat im Fleisch, in der menschlichen Geschichte nur für den Glauben Raum, womit wiederum die früher zugegebene Abstufung der Momente anerkannt bleibt.

Aber lieber schließe ich diesen Abschnitt mit einem Hinweis, der wieder besonders deutlich machen kann, wie sehr es sich um eine theologische, nicht religiöse Differenz handelt. Reischles Abhandlung ist voll Glaubenszeugnis von dem erhöhten Herrn. Im Licht dieser gemeinsamen Ueberzeugung erscheint ihm vielleicht auch das über den ethischen Charakter des Glaubens Gesagte annehmbarer. Dieser Glaube ist ja dann von ihm selbst gewirkt (vgl. S. 221 Note). Aber in unsrer Auseinandersetzung mußte das außer Ansatz bleiben der Klarheit wegen.

Endlich bedarf der dritte der voraufgestellten Sätze nur weniger Worte. Reischle hält seinen Ausschluß der Auferstehung vom unmittelbaren Glaubensgrund auch deswegen für nötig, weil nur hierdurch eine kritische Klarheit über Inhalt und Grenzen der Glaubenserkenntniß, und damit ein sicheres dogmatisches Verfahren, besonders im Verhältnis zur Schrift zu gewinnen sei. Darüber darf ich so kurz sein, nicht weil ich diesen Abschnitt (S. 227 ff.) für weniger wichtig hielte, sondern wegen des dankbaren Einverständnisses mit ihm. Ja es kann manchmal scheinen, wie wenn die Besorgnis vor Mißbrauch der Losung vom „ganzen biblischen Christus" Reischle so entschieden in den beiden ersten Punkten sich aussprechen und seine Grundthese selbst aufstellen ließe. So ist die Hoffnung vorhanden, daß die Zustimmung an diesem dritten Punkt, mehr noch der Nachweis, daß sie von der eingenommenen Stellung aus möglich und folgerichtig ist, diese Stellung selbst der Erwägung empfehle. Reischle zeigt zunächst, wie Kähler auch seinerseits eine selbstthätige Aneignung des biblischen Zeugnisses verlange, wie er dies ohne sichtende und bis auf einen gewissen Grad umgestaltende Thätigkeit auch nicht denken könne, wie hiezu ein dogmatischer Maßstab notwendig sei, und wie ihn Kähler gegenüber einem verschwommenen Biblizismus in dem Artikel von der Rechtfertigung finde, wie dann aber doch die Rede „vom ganzen biblischen Christus" bedenklich mache, ob mit jenem Grundsatz so Ernst gemacht werde, wie man erwarte, „wenn er von dem in der schriftgemäßen Predigt angebotenen gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Jesus Christus" rede. Hilfe in dieser Schwierigkeit findet nun Reischle eben im Zurückgehen auf die unserer menschlichen Geschichte angehörige Person und Geisteswirkung Jesu; damit sei innerhalb der Schrift selbst der Ausgangspunkt zur Beleuchtung und Beurteilung aller Teile gegeben, zur Beurteilung der mannigfaltigen Glaubenszeugnisse der Schrift von Jesus Christus in ihrer inneren Wahrheit. Im weiteren zeigt Reischle, wie dieser Grundsatz auch für die entfalteten Glaubenszeugnisse bei Paulus und Johannes, weiter in der christlichen Kirche sich anwenden lasse, wie befreiend und bindend

zugleich, wie fruchtbar in allen Beziehungen. Dabei sind die Worte vom Schöpfen aus der Fülle der Schrift sowie vom rechtverstandenen Neuschaffen von Glaubenserkenntnissen besonders beachtenswert. Aber alles, was Reischle in diesen Beziehungen ausführt, scheint mir ganz ebenso zu gelten, wenn, wie versucht wurde, die Auferstehung mit zum Glaubensgrund gerechnet wird, dann aber erst begründeter Weise.

Der dann giltige, genau der Bestimmung des Glaubensgrundes entsprechende Maßstab für Inhalt und Grenzen aller Glaubenserkenntnisse ist nicht bloß das Charakterbild Jesu, aber auch nicht alle Glaubenszeugnisse von Christus. So entspricht es der Sache. Es wurde versucht zu zeigen, warum jenes allein nicht genügt als glaubenschaffendes. Es genügt eben deswegen auch nicht zum kritischen Maßstab. Nicht als ob wir im Leben des Auferweckten einen neuen Inhalt suchten, in dem Erhöhten ist derselbe Inhalt, wie in dem Irdischen, darin stimmen Kähler und Reischle überein (vgl. besonders die schönen Worte S. 240 f.). Aber dieser Inhalt ist ja, wenn das Frühere richtig ist, für uns gar nicht als glaubenschaffender wirklich, wenn wir von der Auferweckung absehen. Eben deswegen aber, weil es sich um keinen anderen Inhalt handelt, verlieren wir gar nichts von dem Vorteil, den Reischle so hoch hält. In der That kann die Losung „der ganze biblische Christus", losgelöst von dem ernsten, zarten Forschersinn ihres Urhebers, leicht ein Rechtsbrief für „verwaschenen, willkürlichen Biblizismus, versetzt mit abgeschliffener Orthodoxie" (S. 238) werden. Davor ist man bewahrt, wenn nicht alle Glaubenszeugnisse von ihm, sondern die Predigt vom Gekreuzigten und Auferstandenen, ersteres aber in dem nun oft bestimmten Sinn, so daß das ganze reiche Bild seines Wirkens in Tod und Lebenssieg vollendet ist, wie der tragende Grund des Heilsglaubens, so auch der Maßstab für Inhalt und Grenzen aller Glaubenserkenntnis ist. Und das ist der vom Neuen Testament selbst an die Hand gegebene. Paulus handhabt ihn, natürlich nicht in der Form dogmatischer Bestimmtheit, unleugbar. Wie wäre es sonst zu erklären, daß er keinen Satz über das Entstehen des Erlösers in der Zeit, keine einzelne Vorstellung

von der Existenzform des Erhöhten als solche zum Mittelpunkt seiner glaubenschaffenden Predigt rechnet, sondern nur den Gekreuzigten und Auferstandenen.

Auf dieser gemeinsamen Grundlage bleibt eine große Freiheit der Bewegung. Die einen werden, wie Kähler, jedes biblische Zeugnis immer neu auf seinen Feingehalt prüfen, und wo sie zunächst keinen finden, es doch nicht gering achten; und die Geschichte zeigt, wie segensreich diese Stellung ist, und wie besonders nötig uns Heutigen, damit nicht irgend eine Schule oder Schablone uns den Blick verenge in die unausforschlichen Tiefen Christi. Aber für jede solche tiefdringende lernbegierige Versenkung hat auch Reischle Raum und Sinn (vgl. S. 234). Die andern werden wenige um den erkannten Mittelpunkt klar sich gruppierende Zeugnisse bevorzugen und verwerten. Aber dafür hat Kähler seinerseits gleichfalls volles Verständnis (vgl. S. 228 u. o.); und die Geschichte zeigt, wie notwendig auch solches Vereinfachen zum Zweck jeweiliger Vertiefung in irgend eine Seite der Wahrheit. Diese Freiheit wie jene Gebundenheit in der Stellung zum Wort Gottes ist in der Glaubensstellung zu Christus begründet. Und so gewinnt man Raum für wirkliche Entwicklung seiner Erkenntnis nicht über die Grundlage hinaus, aber dem Ziel von Eph 4 13 entgegen.

Reischle führt am Schluß des uns beschäftigenden Abschnitts ein hoffnungweckendes, zukunftskräftiges Wort von J. T. Beck an (S. 241). Es macht besonders klar, wie viel näher die große Sache selbst, d. h. aber hier die Person des Herrn, verbindet, als der am äußerlichen hängende Sinn beachtet oder zugeben will. So mögen denn auch diese Zeilen keine Spur eines andern Eindrucks aufkommen lassen, als den einer amica exegesis.

Propter Christum.

Ein Beitrag zum Verständnis der Versöhnungslehre Luthers.

Von

J. Gottschick.

Bei dem Bestreben der modernen Theologie, an die lebensvollen, aus den genuin reformatorischen Wurzeln erwachsenen Gedanken Luthers anzuknüpfen, die in der kirchlichen Lehrüberlieferung nicht zur Geltung gekommen waren, sind seine Ausführungen über die Art der Vermittlung der Versöhnung durch Christus nur in relativ geringem Umfang verwertet worden. Von den mannigfaltigen Vorstellungsformen, die seine lebendige Anschauung wie überall so auch hier gebraucht, um denselben Inhalt auszudrücken, sind es im wesentlichen doch nur die an Joh 14 9 12 45 orientierten, Christus als die Offenbarung der Gnade darstellenden, deren Angemessenheit zu der wesentlichen Art des evangelischen Heilsglaubens und deren hierauf ruhende bleibende Bedeutung jetzt wieder betont worden ist, nachdem sie vorher nicht beachtet worden waren. Es liegt ja auf der Hand, welchem Bedürfnis es entgegenkommt, wenn Luther ausführt, wie in der Menschheit Jesu Gott selbst zu treffen ist und sein Herz und seinen Willen zeiget, wie Christus in seinem Erdenwandel, in seinem thatsächlichen Verhalten des Hasses gegen die Sünde, der Liebe zu den Sündern das Bild der Gnaden Gottes, der Spiegel des väterlichen Herzens Gottes, das pignus promissionis ist — und zwar mit der näheren Bestimmung, daß wirklich von der

Anschauung des Menschen Jesu anzufangen und daß die rechte Erkenntnis seiner Gottheit erst aus der Erfahrung seiner Erlöserkraft zu gewinnen ist — und wenn er zeigt, wie eine solche Offenbarung in den von Gottes unverbrüchlicher Forderung innerlich getroffenen und gebeugten Herzen den Glauben, der die Verwirklichung der Erlösung ist, die Zuversicht zu Gott als meinem gnädigen Gott und Vater, hervorzurufen und zu tragen im Stande ist. Was hier befriedigt wird, ist nicht nur das Bedürfnis des modernen Menschen, für den die Wahrheit des Dogmas nicht mehr wie für die Kinder vergangener Jahrhunderte die selbstverständliche Voraussetzung seiner religiösen Entwicklung ist, sondern das des Glaubens im Sinne der Reformation selbst, der, so gewiß er nur als Werk Gottes in uns erlebt werden kann und persönliche Begegnung mit dem persönlichen Gott ist, sich letztlich nicht auf Lehren gründen kann, die vor allem auf verstandesmäßige Annahme aus Gründen der Autorität oder der Rationalität rechnen, sondern nur auf die Anschauung einer Wirklichkeit, deren Inhalt durch seine Wirkung auf das Gewissen zu Gott führt.

Dagegen scheinen die andern Darstellungsformen der Versöhnungslehre, die bei Luther vorkommen, entweder auf gleicher Linie mit der traditionellen Satisfaktionslehre zu liegen, die nicht nur jenen Bedürfnissen nicht entspricht, sondern auch auf unzutreffender Anwendung von Rechtsbegriffen beruht, oder aber, wie die mit besonderer Vorliebe von ihm gebrauchte Darstellung der Erlösung als des siegreichen Kampfes Christi mit Sünde, Gesetz, Tod, Teufel oder gar als der Ueberlistung dieser Mächte einen phantastisch-mythologischen Charakter an sich zu tragen, der sie ungeachtet alles ästhetischen Reizes, den solche dramatischen Schilderungen besitzen mögen, ungeeignet macht, uns Menschen von heute in den Fragen des Gewissens zu dienen.

Gewiß ist es nun eine unveräußerliche Erkenntnis, daß Christus die Offenbarung einer Gnade Gottes gegen die Sünder ist, die seiner Existenz voraufgeht und nicht erst durch seine Leistung erworben zu werden braucht, wie sie überhaupt ihrem Wesen nach nicht erworben und verdient werden kann. Gewiß beruht es auf der Verwechslung von Verzeihung, als der Wiederzulassung

zu sittlichem Verkehr, mit bloßem Straferlaß und auf der Verwechslung der Offenbarung, die in Christi persönlichem Verkehr mit den einzelnen Sündern geschieht und nach Herrmann's treffendem Ausdruck den Vollzug der Sündenvergebung bedeutet, mit einer bloßen, immerhin durch Christi Leben und Tod bekräftigten Belehrung über Gottes allgemeine Gnade, wenn man z. B. mit Frank behauptet, ein Glaube an die Vergebung, der nur auf solche Offenbarung, nicht auf das Bewußtsein der Gott durch Christus geleisteten Genugthuung gegründet sei, müsse mit einer Abschwächung des sittlichen Ernstes verbunden sein. Nichtsdestoweniger läßt die Thatsache, daß nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart so viel wirklich religiöser Ernst in der so oder anders gefaßten Satisfaktionslehre ein Heiligthum verehrt, darauf schließen, daß denjenigen Formen der Versöhnungslehre ein unveräußerliches Wahrheitsmoment zu Grunde liegt, die Christi geschichtliche Erscheinung und Leistung irgendwie als die Ursache der Zuwendung der göttlichen Gnade zu den Sündern darstellen und die auf die Formel hinauskommen, daß Gott erst oder nur um Christi willen verzeiht. Das hat auch Ritschl anerkannt, indem er dem Anselmischen Tropus unter oder unter dem von ihm in die gebührende erste Stelle eingesetzten Abälardischen sein Recht zugestand und Christus nicht nur als Offenbarer Gottes für uns, sondern auch als unsern Vertreter bei Gott verstanden wissen wollte.

Da ist es denn nicht nur von historischem, sondern auch von dogmatischem Interesse, daß bei Luther sich eine Auffassung des propter Christum oder unserer Vertretung durch Christus bei Gott findet, die sich ebenso von der falschen Anwendung von Rechtsbegriffen in der Weise der Satisfaktionslehre wie von Bildern in mythologischem Geschmack völlig freihält, die das religiöse Bedürfnis nach der Bürgschaft einer den Ernst des Gewissensurteils nicht abschwächenden Gewißheit der Vergebung befriedigt, die sich auf das verständliche Zusammenwirken von Eindrücken gründet, welche die geschichtliche Person Christi in ihrer offenbaren Thatsächlichkeit auf das Gewissen macht, die endlich auch mit der Anschauung von Christus als der Offenbarung

vorhandener Gnade Gottes sich zu einem Ganzen zusammenfügt. Die in Betracht kommenden Stellen habe ich der bequemeren Uebersicht wegen als Anhang angefügt[1]).

Für die in diesen Stellen ausgedrückte Gedankenreihe ist zunächst der Standpunkt charakteristisch, von dem aus oder für den sie entworfen ist. Sie will vom Standpunkt nicht Gottes, sondern der Menschen aus verstanden sein. Sie will nicht eine Antwort auf die Frage sein: wodurch oder unter welchen Bedingungen wird Gott die Vergebung möglich, sondern auf die andere: wodurch wird uns die Vergebung gewiß, die wegen des subjektiven Zusammenhanges des Glaubens, in dem sie sich verwirklicht, mit der poenitentia das spezifische Mittel der Erfüllung des heiligen Gotteswillens ist? Sie will nicht eine Lehre über einen objektiven Vorgang der Vergangenheit zwischen Christus und Gott, sondern eine Anleitung sein, in der Gegenwart durch Christus zu persönlicher Gewißheit der Gnade Gottes zu gelangen[2]). Das geschichtliche Lebenswerk Jesu kommt in ihr nur so zur Darstellung, wie es sich in der Gegenwart fortsetzt oder immer neu vollzieht. In allen diesen Stellen ist davon die Rede, wie wir zu Gott kommen oder vor ihm stehen, in seinem Gericht bestehen sollen und was Christus für uns gethan hat und gegenwärtig ist und bedeutet, was Gott uns gegenüber thut, wessen wir uns von Gott versehen dürfen.

Der subjektive Zustand, bei dem sie einsetzt, ist das blöde erschrockene Gewissen, das sich regt, wenn wir durchs Gesetz vor den Rechtstuhl gestellt werden 18 $_{294}$, das schmerzliche und bange Bewußtsein des Sünders, unter dem wohlverdienten Zorn und Gericht Gottes zu stehen Gal I $_{338}$. Das Ziel, zu dem sie führen will, ist die Trost und Seligkeit bedeutende Gewißheit, von Gott zu Gnaden angenommen 9 $_{235}$, Gegenstand seines Gefallens, seiner Huld und Liebe geworden zu sein 15 $_{251}$ ff. v. a. IV $_{130}$

[1]) Ich zitiere nach der Erlanger Ausgabe, 2. Aufl., die deutschen Werke mit arabischen Ziffern, die lateinischen opera exegetica mit römischen, die opera varii argumenti mit v. a., den Commentar zum Galaterbrief mit Gal.

[2]) Nu hie sollen wir lernen, wie wir zu Gott kommen 15 $_{251}$.

v. a. V 489 ff. v. a. VI 267, ad Gal I 338 II 164 2 311, von ihm für gerecht geachtet zu werden XVIII 189. 215. Diese Gewißheit aber ist eine solche, die duo contradictoria vereinigt, das Bewußtsein, des göttlichen Gerichtes wert zu sein, und das Bewußtsein, daß derselbe Gott, der als der Gerechte die Sünde und den Sünder haßt, mich dennoch liebt Gal I 338. Derselbe Gedanke liegt zu Grunde, wenn in anderen Stellen davon die Rede ist, daß wir durch den Glauben an Christus vor dem Gerichte Gottes zu bestehen vermögen V 269 10 238 v. a. V 497. 498. 501. Luther hat also auch in diesem Zusammenhang den vollen Ernst des Problems der Versöhnung sich vergegenwärtigt[1].

Der Umschwung von jenem unseligen zu diesem seligen Bewußtsein (wobei es übrigens einerlei ist, ob es sich um eine grundlegende Bekehrung oder um die Erhebung des Christen über die Beunruhigung des Gewissens durch seine fortdauernde Sünde handelt) kommt zu Stande durch eine subjektive Selbstbeurteilung (statuo me V 269), die sich auf die Anschauung Christi „stützt" v. a. V 498.

Der von der Empfindung des verdienten Zornes und Gerichtes Gottes Gebeugte richtet sich gegen diese Empfindung auf erigit Gal I 338 ff. durch den Schluß, welchen er aus dem seinem Bewußtsein gegenwärtigen Werte Christi zieht, daß er um seinetwillen des Wohlgefallens Gottes ganz sicher sein darf[2]).

Diese Selbstbeurteilung stützt sich auf ein doppeltes Werturteil über Christus. Das eine bezieht sich auf die Person Christi in ihrem Verhältnis zu Gott, das zweite auf sein Verhalten zu uns.

---

[1]) Vgl. XIX 24 quomodo convenit inter peccatorem et Deum, qui est justus, verax, inimicus et hostis peccatorum, qui sua natura non ferre potest peccata? et tamen David, qui infra dicit: ‚Agnosco iniquitatem meam' item: ‚Peccatum meum coram me est semper' hic David, inquam, Deum appellat et dicit: ‚Miserere mei'. Hoc vero est conjungere duo incompatibilia, ut loquuntur.

[2]) igitur Gal II 169 v. a. II 329 ff. quam ergo impossibile est — tam impossibile est v. a. IV 130, wenn ich das weiß — so bin ich auch gewiß 15 253 ff.

Der Wert, welcher Christus in seinem Verhältnis zu Gott eigen ist, besteht, soweit er für jene Selbstbeurteilung in Betracht kommt, darin, daß Christus der einzige Mensch ist, der von sich aus bei Gott in Gnaden steht, daß er Gegenstand unbedingten göttlichen Wohlgefallens, uneingeschränkter göttlicher Liebe ist[1]). Diesen spezifischen Vorzug Christi führt Luther das eine Mal darauf hinaus, daß er „das liebe Kind ist, in dem alle Gnade wohnt" 18 294 15 251 ff., daß er mit Gott „der Sache sogar eins" ist (nach Joh 17 10), das andere Mal darauf, daß ihm Gerechtigkeit und zwar eine schlechthin vollkommene, unwandelbare, im Gericht standhaltige, eine unendliche Gerechtigkeit eignet[2]). Der Inhalt dieser Gerechtigkeit ist reinste Liebe zu Gott und den Menschen XVIII 183. 187. 189, Gesetzerfüllung durch Liebe zu den Menschen 14 181.

Was diesen Wert Christi für Gott, der dann uns zu Gute kommt, von demjenigen unterscheidet, auf den die Satisfaktionslehre zu diesem Behuf reflektieren lehrt, ist, daß er in dem religiös-sittlichen Personcharakter besteht, durch den Jesus für sich selbst Gegenstand des reinen Wohlgefallens Gottes ist, nicht in einer Leistung, die für sein persönliches Verhältnis zu Gott nicht erforderlich gewesen wäre, und die er nur übernommen hätte, um dadurch einen auf Andere übertragbaren quasi sachlichen Besitz oder Rechtsanspruch zu erwerben. Das springt in die Augen, wo Luther darauf reflektiert, daß Christus das liebe Kind ist, in dem alle Gnade wohnt. Das ist aber ebenso unverkennbar, wenn er den Wert Christi durch das Prädikat der Gerechtigkeit bezeichnet. Denn es ist die justitia, qua ipse justus est, per quam ipse Deo

---

[1]) Quia ille solus gratus et acceptus inter omnes homines propitium et clementem Deum haberet v. a. V 489, Christum placere Deo Gal II 164 v. a. IV 130, der eitel volle Gnade bei Gott hat 9 235, an dem kein Sünde noch Schande, sondern eitel Tugend und Ehre ist 14 181 ff.

[2]) v. a. IV 130 V 269 Justitia infinita v. a. II 329 ff. certa et perpetua, ibi non est nutare, ibi non est deficere ... manet ... nec posse damnari ... quem sine omni peccato esse nosti v. a. V 497. 498. 501, die besteht mit allen Ehren für ihm ewiglich 10 238.

placet[1]). Auch wo die Kategorie der Gesetzerfüllung angewandt wird, wird diese auf die Gesinnung der Gottes- und Menschenliebe und ihre Bewährung hinausgeführt. Daß Christus damit eine Leistung vollbracht, zu der er als Herr des Gesetzes nicht verpflichtet gewesen wäre, dieser für die Satisfaktionslehre erforderliche Gedanke wird hier nicht angedeutet. Ebenso fehlt die für diese charakteristische Berechnung des quantitativen Wertes der Leistung Christi, durch den die letztere zum Aequivalent des von uns zu Leistenden wird. Endlich ist hier mit keiner Silbe davon die Rede, daß er in irgend welchem Sinne eine Strafe erlitten hätte. Der Tod Christi erscheint nur als Beweis seiner Liebesgesinnung 15 181. 182.

Daß Luther diese von dem Menschen Jesus bewährte Gerechtigkeit, daß er vollends das Kindesverhältnis Jesu zu Gott — beides ist hier natürlich ganz gleichwertig — letztlich auf Jesu präexistentes metaphysisches Verhältnis zu Gott zurückgeführt hat, versteht sich von selbst, obgleich er das nur 15 232. 253 ausgesprochen hat. Aber das ändert nichts daran, daß dasjenige, worauf er den Glauben sich stützen heißt, eine mit unserem Sein vergleichbare, nach sittlichem Maßstabe meßbare gegenwärtige Personbeschaffenheit des Menschen Jesus ist, vermöge deren er ist, was wir sein sollten und nicht sind, gerecht, heilig, Gottes liebe Kinder v. a. V 489 solus inter omnes homines[2]). Und wenn Luther der rechte Glaube an die Gottheit Christi nur aus der Erfahrung erwächst, daß der Mensch Jesus mein Herr, d. i. mein Erlöser sei[3]), so ist in seinem Sinn die Ueberzeugung von jenem metaphysischen Hintergrund nicht die Voraussetzung der Gewißheit über den Wert Christi vor Gott, auf den es hier ankommt.

[1]) v. a. IV 180 sanctus justusque v. a. V 498, totus formosus et sine macula est XVIII 183, seine Heiligkeit 18 299.

[2]) 15 252 da er spricht, dies ist mein lieber Sohn und zeigt allein auf Christum, und weiß sonst niemand zu zeigen und zu nennen, giebt er genügsam zu verstehen, daß sonst niemand der liebe Sohn sei. Sind sie aber nicht die lieben Söhne, so sind sie gewißlich Kinder des Zornes und Ungnaden.

[3]) Vgl. die Belegstellen in meiner Schrift: Die Kirchlichkeit der s. g. kirchlichen Theologie 1890, S. 28/29.

Diese Gewißheit beruht ihm vielmehr, das zeigt die Plerophorie in der Charakterisierung Jesu und die Wendung, daß Christi Gerechtigkeit im Gerichte Gottes besteht, auf dem Eindruck, welchen das Bild der Evangelien von Jesu thatsächlichem Erdenwandel auf das Gewissen macht. Und wenn er 15 253 auf das äußere Zeugnis verweist, das die göttliche Majestät selbst bei der Taufe über Jesus abgelegt, so hat das lediglich die Bedeutung einer Verstärkung des unmittelbaren Gewissensurtheils, daß Jesus der Einzige ist, an dem Gott volles Wohlgefallen hat. Rechnet er doch ausdrücklich die Lehre „Christus ist dein Heiland, der macht, daß dir deine Sünden vergeben werden" zu dem, was „dir Gott in's Herz sagen muß; sonst ist es ungeschlossen" [1]).

Daß nun dieser Wert, den Jesus in seinem religiös-sittlichen Charakter für Gott hat, für uns Stützpunkt zum Vertrauen auf Gottes Gnade werden kann, folgt aus einem weiteren thatsächlichen Charakterzug des offenbaren Lebens Jesu, der für sein Verhalten zu uns bezeichnend ist: dieser Heilige und Gerechte, mit Gott vollkommen in Liebe Geeinte, der die Gerechtigkeit liebt und die Ungerechtigkeit haßt und uns den gleichen Sinn einzuflößen bestrebt ist XVIII 189, der zuerst uns Buße thun heißt 2 197, umfaßt uns Sünder mit einer Liebe, in der er sich mit allem, was er ist und hat, in den Dienst der Aufgabe stellt, uns selig zu machen, sich also ganz mit uns identifiziert, und in der er speziell auch bei Gott für uns eintritt und Fürbitte für uns einlegt [2]). Ebenso wie bei Christi Verhältnis zu Gott ist es ein zweifelloser grundlegender Charakterzug des biblischen Bildes

[1]) 13 230. 231, die (Lehre) mußt du wissen und bekennen in deinem Herzen, daß es also sei; und empfindest du es nicht, so hast du den Glauben nicht und das Wort hanget dir an den Ohren und schwebt dir auf der Zunge, wie der Schaum ist auf dem Wasser.

[2]) Fürbitte 50 206 14 181. 182 18 294 mit all seinem Reden und Thun dein ist und dir damit dienet, 15 253 ich sitze darumb hier . . . daß ich zwischen dir und Gott trete, daß kein Zorn noch Ungnade dich könne treffen 18 294 suam justitiam nobis impartiens . . . per quam pro nobis mediator, interpellat et totum se nostrum facit optimus sacerdos et patronus v. a. IV 130, der für mich setzet seine Heiligkeit 18 299, der schmückt dich mit Gnad und Gerechtigkeit 2 198.

Christi, den Luther hier hervorhebt. Und auch das fürbittende Eintreten Christi bei Gott für die Seinen ist nicht nur durch Johannes und Paulus, sondern auch durch die Synopse bezeugt, Matth 10 32 Luk 22 32 vgl. 23 34.

Die subjektive Vorbedingung aber der auf diese beiden Momente des offenbaren Lebens Christi begründeten Gewißheit der Aufnahme in die Huld Gottes ist, daß wir Christus lieben oder an ihm Gefallen haben Gal I 338, uns an ihn oder seine Gerechtigkeit hängen 15 251 Gal II 164 v. a. IV 130 v. a. V 489 ff. v. a. II 329 ff., kurz ist die ethisch-persönliche Verbindung mit Christus in Vertrauen und Liebe; eine Verbindung, vermöge deren er unser Haupt wird XVIII 183 oder unser sponsus v. a. II 329 ff. und eine solche Solidarität zwischen ihm und uns zu Stande kommt, daß meum est, quod Christus vixit, egit, dixit, passus est, mortuus est ib. Auch das synoptische Bild der Gluckhenne und ihrer Küchlein 14 182 10 237. 238 oder das paulinische des Anziehens Christi als eines „Gnadenrocks" XVIII 215 2 198 dient zum Ausdruck dieser Verbindung[1]).

Und zwar ist diese Verbindung die Voraussetzung für den Eintritt in das Gnadenverhältnis zu Gott nicht nur in dem Sinn, der auch für die Satisfaktionslehre zutrifft, daß das Eintreten Christi bei Gott faktisch nur denen zu Gute kommt, die sich seine Gerechtigkeit im Glauben aneignen, während es an sich Gott mit der ganzen Menschheit versöhnt hätte. Sondern hier tritt die Umstimmung Gottes von Zorn zu Huld überhaupt erst in Folge des Glaubens an Christus ein. Die, welchen Gott seine Huld zuwendet, sind die, welche Christus lieben und so zu ihm gehören Gal I 338. Christi fürbittendes Eintreten bei Gott um Annahme zu Gnaden bezieht sich ausdrücklich nur auf die, welche an ihn glauben 18 294[2]). Es handelt sich, entsprechend der ganzen

[1]) Vgl. H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881, S. 188 ff.

[2]) Zu Luk. 23 34 führt Luther aus, daß Christus „nicht schlecht in Haufen bittet, sondern setzet ein Unterschied darin, für die er bittet". Nicht bittet er für die Sünder, welche wissen, daß sie Unrecht thun und thun es dennoch, bekennen ihre Sünde nicht und lassen nicht davon ab. Er bittet



Anlage dieser Gedankenreihe, eben nicht um die Beschreibung eines Vorgangs außer uns, der uns nachträglich zu Gute käme, wenn wir Christi Gerechtigkeit uns aneignen, sondern um die Beschreibung des Vorgangs in uns, durch welchen auf Grund des Wertes Christi für Gott und seines Eintretens für uns der zornige Richter uns sich in den gnädigen Vater wandelt. Der Erfolg des priesterlichen Eintretens Jesu für die Sünder in seinem geschichtlichen Leben oder der unmittelbare Erfolg seines Lebenswerkes wäre in der Konsequenz dieser Gedanken realiter die Versöhnung der ersten Gemeinde mit Gott, idealiter die der Gemeinde Christi überhaupt. So begegnet denn auch in zwei unserer Stellen die mit Christus geeinte Gemeinde als die Größe, der Gott um Christi willen seine Huld zuwendet v. a. II 329 ff. XVIII 215.

Das innere Verhalten, welches so mit Christus einigt, ist aber die Wirkung des Eindrucks, den er in der doppelten Eigenschaft seiner vollen Einheit mit Gott und seiner Liebe zu uns macht. In dem „Gefallen an ihm" ist das Gefallen an seiner Gerechtigkeit schon deshalb eingeschlossen, weil die Ehrfurcht vor dem im Gesetz ausgedrückten und von Christus in seinem Charakter und Wirken vollkommen erfüllten Willen Gottes Faktor des Gefühls ist, Gottes Gericht verdient zu haben. Die Liebe Christi, die aus diesem Elend helfen will, ruft dann das zweite Moment dieses Gefallens, das Vertrauen zu Christus, hervor. „Also macht der Glaub, daß Christus unser ist und seine Liebe macht, daß wir sein sind. Er liebt, so glauben wir, da wird Ein Kuche aus" 10 145. Der Inhalt dieses Glaubens ist, daß wir „dafürhalten, daß er freundlich sei und uns mit allen Treuen meine" 2 311 si

aber für die, welche unwissend sündigen, „nit als wüßte David nit, daß es Sünde wäre, dem Uria sein Weib nehmen ..." Er weiß es sehr wohl. Aber da treibt und jägt ihn die Sünde und der Teufel so heftig, daß er in solche Sünde fällt, ehe denn er's recht bedenket, was er thue. Danach aber bekennt er's, läßt ihm leid sein, wollt' er hätts nit gethan und begehret Gnad. Solche Sünde tragen wir alle am Hals, daß wir leicht und unversehens berücket werden und fallen bisweilen aus Furcht, wie Petrus, bisweilen aus Unfürsichtigkeit und Schwachheit, bisweilen aus Vermessenheit. Solche Sünden hat Christus mit sich an's Kreuz getragen und dafür gebeten 2 133. 134.

de ipso praesumseris quod tibi sanctus justusque sit v. a. V 189. Wenn Gal I 338 nach der zu Grunde liegenden Stelle Joh 16 27 der Glaube sich auch darauf bezieht, daß Jesus von Gott ausgegangen ist, so kommt es doch offenbar, wie die anderen Stellen zeigen, Luther hier nicht auf das Fürwahrhalten der Lehre von Christi Präexistenz, sondern auf das Bewußtsein um Christi Gotteinheit und ihre praktische Wertschätzung an. Unter der Liebe zu Christus will er aber in diesem Zusammenhang nichts anderes verstanden wissen als die Wertschätzung der Heilandsliebe Christi durch den Glauben; es ist gänzlich ausgeschlossen, daß er bei diesem durch johanneische Stellen dargebotenen Ausdruck eine über das gläubige Verständnis des Wertes Christi und über das Vertrauen zu ihm hinausgehende sittliche Leistung im Auge gehabt hätte [1]). Daß die Lebenseinheit des Einzelnen oder der Gemeinde mit Christus Bedingung der Rechtfertigung ist, hat also nicht etwa den Sinn und nicht die Tragweite, daß die Sündenvergebung oder Rechtfertigung aus ihrer übergeordneten Stelle gegenüber der sittlichen Erneuerung verdrängt, die Reflexion statt auf Christus auf unsere subjektive Beschaffenheit hingewiesen würde. Das bewährt sich auch durch den Umstand, daß von allen den zitierten Stellen, die sich doch in der Freiheit der erbaulichen Rede bewegen, nur zwei, Gal I 338 ff. und die Parallelstelle 2 311 unser subjektives Verhalten zu Christus, unsere Liebe zu ihm, als den Grund der Zuwendung göttlicher Liebe zu uns, hinstellen, und dies

---

[1]) 2 309. Thuts denn die Liebe und der Glaube nicht, daß er spricht: Wer mich liebt? Aber es ist eben eins: denn Christum kannst du nicht lieben, du glaubst denn an ihn und tröstest dich sein. Und ist das Wörtlein Lieben in dem Fall etwas deutlicher, daß es hier anzeigt, wie man die Augen und das Herz von allem andern, was im Himmel und Erden ist, abziehen und allein auf diesen Mann, Jesum Christum, wenden soll. Denn solches ist der Liebe eigentliche Art, weß sie sich annimbt, daß nimbt sie sich allein an, da bleibt und beruhet sie auf und achtet sonst in der weiten Welt nichts mehr. Also will der Herr von uns auch gehalten sein, daß wir ihn lieben und unser Herz auf ihn setzen sollen. Das kann aber je nicht geschehen, denn durch den Glauben. Darum nimbt dieser Spruch dem Glauben nichts, sondern dienet dazu, daß man des Glaubens Art und rechte Wirkung baß erkennen möge.

eben in Folge des Wortlauts des johanneischen Spruches, während sonst immer das Schwergewicht auf den Wert des Seins und Thuns Christi fällt, dessen Vergegenwärtigung es ist, woraus wir unsere Hoffnung schöpfen sollen.

Es ist nun eine ganze Reihe von verschiedenen, aus dem sittlichen, physischen und rechtlichen Gebiet entnommenen Wendungen, in denen Luther und zwar mehr wie einmal in derselben Stelle den Gedanken ausdrückt, daß der, welchem der heilige und geliebte Gottessohn durch seine Sünderliebe unter Voraussetzung der Buße Vertrauen abgewonnen und den er dadurch zur solidarischen Einheit mit sich verbunden hat, im Blick auf Christus sich zu der Gewißheit erheben darf und soll, daß der Gott, dessen Zorn und Gericht er in seinem Gewissen fühlt, ihm um Christi willen Vergebung gewährt und seine volle Gnade zuwendet.

Unmittelbar dem ethischen Gebiet gehört der Verweis auf die Fürbitte Christi und auf die Notwendigkeit an, daß die Fürbitte dessen, der dem Vater so nahe steht und an dem er seiner persönlichen Gerechtigkeit wegen so unbedingtes Wohlgefallen hat, Erhörung finden muß. So gewiß, wie er Gott gefällt, müssen wir ihm deshalb auch gefallen, ist doch das Christi Absicht, uns in die Huld bei Gott einzuführen, in der er selbst steht [1]). In das gleiche Gebiet gehört der Schluß von dem Gesamtwert der Persönlichkeit Christi für Gott darauf, daß alle seine einzelnen Bethätigungen und speziell diejenigen, durch die er uns seine rückhaltlose Heilandsliebe beweist, bei Gott volle Gutheißung finden oder Gott wohlgefällig sein müssen, und auf das so begründete Recht der Gewißheit, daß „ich durch den Glauben Gott so lieb und wert werde wie Christus selbst" 15 251. 253. Auf der gleichen Linie liegt es, wenn ohne Angabe eines weiteren

[1]) Was er (das liebe Kind) nur vom Vater begehret und haben will, das muß alles Ja sein 18 294, wir sind der Sache so gar eins, daß, was ich bitte, muß Ja sein und gewißlich geschehen 14 181 182, justitia Christi per quam ipse Deo placet et pro nobis mediator interpellat et totum se nostrum facit optimus sacerdos et patronus. Quam ergo impossibile est, ut Christus in sua justitia non placeat, tam impossibile est, ut nos . . . non placeamus v. a. IV 130, v. a. V 489.

Mittelgliedes davon, daß der Christus, der mein ist und dem ich zu eigen gehöre, Gott nicht mißfallen kann, darauf geschlossen wird, daß auch ich Gott gefallen muß v. a. VI 267. 9 235 Gal II 164.

Solche Uebertragung der Liebe von dem Einen auf den Andern, der sich selbst noch keinen Anspruch auf Liebe erworben oder ihn gar verscherzt hat, findet in der That im sittlichen Verkehr statt. Sie erfolgt, sagt Ritschl treffend, „durch einen Vorsatz, in welchem ein Urteil eingeschlossen ist; dieses fällt aber so aus, daß der Wert, welchen einer als Gegenstand der Liebe hat, denen angerechnet wird, welche für sich dieses Wertes entbehren, aber zu dem gehören, welcher der primäre Gegenstand der Liebe ist" [1]. Diese Uebertragung der Liebe vom Einen auf den Andern ist ganz etwas Anderes als die Uebertragung von Verdienst, wie sie in der der Satisfaktionslehre zu Grunde liegenden Betrachtungsweise gemeint ist. Dort kommt es auf Uebertragung eines sachlich gedachten Rechtsanspruches hinaus; hier dagegen treibt die persönliche Liebe des Einen zu dem Andern dazu, dessen Zwecke an dem mit ihm verbundenen Dritten zu fördern [2]. Diese Uebertragung findet aber nicht nur statt, wo natürliche Sympathie und Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten dazu treiben, natürliche Zwecke des Andern am Dritten zu fördern. Sie findet auch statt im sittlichen Verkehr höherer Ordnung, der auf der Verbundenheit in sittlichen Zwecken beruht und auf deren Durchführung abzweckt. Und zwar nicht nur da, wo alle drei Personen einander gleichstehen, wo der Freund dem noch unerprobten Freund des Freundes um des letzteren willen Vertrauen entgegenbringt oder im Fall der Beleidigung Verzeihung d. h. Erneuerung des durch die Schuld des Dritten gestörten sittlichen Verkehrs gewährt, ohne sich von dem Vorhandensein der sittlichen Bedingungen hierfür selbst überführt zu haben [3]. Bei

---

[1]) Rechtf. und Versöhnung III 3, S. 67. 68.

[2]) So treffend H. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi. Theol. Studien und Kritiken, 1894, S. 601.

[3]) So J. Weiß, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, 1895, S. 124.

diesem Fall versagt die Analogie mit der Sündenvergebung oder Annahme zum Gotteskind um Christi willen in den Hauptpunkten. Denn wir stehen nicht wie dort mit Gott und Christus auf gleichem Fuße, sondern sind ihnen gegenüber die Empfangenden. Dort kommt der Freund als Bürge für eine vorhandene, zum Verkehr auf dem Fuße der Gleichheit befähigende sittliche Qualifikation des Dritten in Betracht; der Gedanke aber, daß Christus Gott eine bei uns vorhandene Qualifikation zu sittlichem Verkehr mit ihm verbürgte, ist nicht nur wegen der unabweisbaren Erinnerung an Gottes Allwissenheit, die solcher Bürgschaft nicht bedarf, sondern auch deshalb unvollziehbar, weil dann die Sündenvergebung oder Rechtfertigung um Christi willen aus einem Willens-Urteil, durch das wir — synthetisch — den Wert von Kindern bei Gott erst empfangen, in ein Erkenntnis-Urteil verkehrt würde, das einen bei uns bereits vorhandenen Wert und damit einen Anspruch auf die Einsetzung in die Kindesstellung — analytisch — anerkennte. Aber jene Uebertragung findet auch und in viel weiterem Umfang statt, wo der, auf den um eines Andern willen Liebe übertragen werden soll, ehe er sich solcher würdig oder trotzdem er sich solcher unwürdig erwiesen, im sittlichen Liebesverkehr als Empfänger, als Gegenstand sittlicher Erziehung in Betracht kommt. Hier ist nicht die Sympathie oder Dankbarkeit Motiv zum Erweis einer einzelnen Gefälligkeit und auch nicht die Achtung der sittlichen Urteilskraft des Andern Motiv zur Aneignung seines sittlichen Urteils über den persönlichen Wert eines Dritten; sondern in dem Maße als das Liebesverhältnis über ein auf Sympathie und Dankbarkeit bedingtes hinaus gewachsen und zu einem Verhältnis sittlicher Liebesgemeinschaft geworden ist, ist die Zulassung des Dritten zum persönlichen Verkehr liebevoller sittlicher Erziehung oder die Verzeihung im Falle der schuldvollen Störung ein Erweis der sittlichen Liebe zum Andern, die dessen sittliche Zwecke zu eigenen Zwecken macht. Der Erste betrachtet dann den Dritten nicht für sich, sondern vergegenwärtigt sich bei seinem Anblick die Stellung des Andern zu ihm und eignet sich aus Liebe zu diesem dessen Stellung zu jenem an. Je inniger die Solidarität zwischen zwei Personen ist, um so sicherer

werden wir auf solche Uebertragung der Liebe rechnen dürfen; je mehr diese Solidarität eine solche in sittlichen Zwecken ist, um so mehr wird solche Uebertragung als sittlich berechtigt, ja sittlich notwendig empfunden werden.

Nach dieser Analogie aus dem sittlichen Lebensgebiet giebt in der That die Liebe Christi zu den Sündern, die auf sittliche Wandlung derselben abzielt, aber schon mit den Reuigen und Sehnenden in rückhaltlosen Liebesverkehr tritt, diesen das Recht, auf die Zuwendung gleicher Liebe von Seiten seines Gottes mit Gewißheit zu hoffen, weil die Solidarität zwischen Christus und Gott eine schlechthin innige und sittliche ist. Es ist in der That ein Urteil des sittlichen Bewußtseins oder des Gewissens und eines Gewissens, welches den vollen Ernst des Problems unabgeschwächt empfindet, wenn der, welcher von Gott innerlich durch das Bewußtsein der Schuld geschieden ist und vor seinem Gericht sich fürchtet, aber zu Christus auf Grund seiner, des Heiligen, Heilandsliebe Vertrauen gewonnen hat, wenn dieser den Eindruck des göttlichen Gerichtes durch das Urteil überwindet, daß Gott das Thun der Liebe Christi gutheißen oder das Anliegen seiner Liebe erfüllen muß. Denn nicht vom Standpunkt Gottes, sondern vom Standpunkt der Menschen aus will die Analogie im Sinne Luthers vollzogen sein. Nicht darauf für sich, was Gott um Christi willen thut, sondern worauf wir rechnen dürfen, daß er es thut, kommt es hier an. Auch in dem Punkte halten Luthers Ausführungen die Analogie zu jener Uebertragung der Liebe im sittlichen Verkehr inne, daß er auf sie rechnen lehrt, auch ohne auf die ausdrückliche Fürbitte Christi zu reflektieren. Auch im sonstigen Leben findet solche Uebertragung statt und darf auf sie gerechnet werden, ohne daß ausdrückliche Fürbitte stattgefunden hat. Schon die Thatsache der Liebe der Mittelsperson zu dem der Liebe Bedürftigen ist für den mit jener Verbundenen ausreichendes Motiv dazu, dem letzteren Liebe zuzuwenden.

Aus dem aufgewiesenen wohlverständlichen Zusammenhang von Urteilen des sittlichen Bewußtseins ergiebt sich zunächst der Sinn der Bilder, welche Luther dem physisch-sinnlichen Leben entlehnt hat, um den geistig-sittlichen Vorgang der Vergebung um

Christi willen zu veranschaulichen. Es ist eigentlich kaum schon ein Bild, sondern nur lebendige Beschreibung des bereits Besprochenen, wenn Luther zeigt, was mit dem Glauben daran gegeben ist, daß Christus zwischen mich und den Vater tritt und daß der Vater ihn dann ansieht. „Soll Zorn und Strafe über dich gehen, so muß sie zuvor über mich gehen; das ist aber unmöglich; denn er ist das liebe Kind, in dem alle Gnade wohnet, daß, wenn der Vater ihn ansiehet, so muß alles eitel Liebe und Gunst sein im Himmel und auf Erden ... bei ihm kann kein Zorn bleiben" 18 294 ff., wie denn auch sofort der Verweis auf die der Erhörung sichere Fürbitte Christi folgt. Es ist einfach das Urteil des Gewissens, daß der Werth Christi für Gott, wie dieser ihn zur Uebertragung der Liebe auf die zu Christus Gehörigen treibt, ein stärkeres Motiv für ihn ist als unsere Strafwürdigkeit. Charakteristisch aber für den Abstand dieser Gedankenreihe von der Strafsatisfaktionslehre ist die Erklärung, es sei unmöglich, daß Zorn oder Strafe über Christus ergehe. Dort beruht die Vergebung darauf, daß Zorn oder Strafe über Christus ergangen ist. Mehr bildlich ist es schon, aber von ganz dem gleichen Sinn, wenn Luther davon spricht, daß, weil wir mit Christus als dem Gnadenrock bekleidet sind oder er als die Gluckhenne uns zudeckt mit seinen Flügeln, Gott unsere Sünden nicht sieht, sondern nur Christus in seiner makellosen Gerechtigkeit XVIII 215 2 198 14 286; denn er denkt nicht entfernt an die Selbsttäuschung, die ein Erkenntnisurteil in diesem Fall bedeuten würde, sondern an den Willensakt, „daß Gott uns nicht ... für Sünder ansehe, sondern als ... Kinder annehmen möge" 2 198. Wenn er endlich das Bild braucht, daß Christus oder seine Gerechtigkeit alle Sünden verzehrt (absorbet v. a. II 329 ff. XVIII 183 exhaurientem v. a. IV 130), so ist der Ort, wo dieser Vorgang stattfindet, das Urteil Gottes, bezw. das Urteil unseres Gewissens, das sich seiner Uebereinstimmung mit dem ersteren bewußt ist, und die Verzehrung findet statt, indem bei der Vergleichung unserer Strafwürdigkeit mit dem Werte unseres Vertreters das Urteil eintritt, daß der letztere das für das Verhalten Gottes zu uns entscheidende Motiv zu werden berechtigt ist.

Die Wendungen aus dem Rechtsleben endlich laufen darauf hinaus, daß wir dem Gerichte Gottes Christus den sündlosen oder seine in jedem Gericht bestehende Gerechtigkeit entgegenhalten und dadurch selbst bestehen, indem wir gewiß sind, er kann nicht verdammt werden und keiner, der sich im Glauben auf ihn wirft; denn Gott kann sich nicht verleugnen und seinen Sohn verwerfen v. a. V 497—501 10 238 V 269. Es handelt sich auch da um die Ueberwindung des Gefühls des Gerichts, das uns drückt, um einen Vorgang in unserem Gewissen. Und von einer Durchführung des rechtlichen Gesichtspunktes, auch nur in dem Sinn der Lehre vom stellvertretenden aktiven Gehorsam Christi, ist so wenig die Rede, daß es nicht Christi Leistung, sondern seine Person ist, auf die alles Gewicht gelegt wird. Ja das juristische Bild tritt in v. a. V 497—508 im Zusammenhang des rein sittlichen Gedankens auf, daß die persönliche Huld, mit der Gott Christus umfaßt, sich auf uns überträgt. Die rechtlichen Ausdrücke sind als Bilder sittlicher Vorgänge gemeint.

So ist denn diese Auffassung Luthers von der Versöhnung um Christi willen eine solche, die von den sittlichen und rechtlichen Bedenken gegen die Satisfaktionslehre nicht getroffen wird, die sich auf die beiden charakteristischen Grundzüge des Lebensbildes Christi, auf die Solidarität mit Gott, die er bewährt und auf die Solidarität mit uns, die seine Liebe begründet, und auf die Thatsache stützt, daß er seine Jünger durch Zusicherung seiner Fürbitte beim Vater zur Zuversicht auf diesen zu erheben sucht, die aus Prämissen, welche das sittliche Urteil anerkennen muß, richtige Schlüsse zieht, die durch den Ausgang von der sittlichen Gerechtigkeit Christi und seinem Bußruf und seiner Absicht, uns die Liebe zur Gerechtigkeit einzuflößen und durch die Betonung der sittlichen Solidarität mit diesem Christus gegen den Einwurf geschützt ist, daß eine so gewonnene Gewißheit der Vergebung eine Abschwächung des sittlichen Ernstes nach sich ziehe.

Auch darf man gegen sie nicht den Einwand erheben, auf den man nach Vorgängen in der theologischeu Polemik der letzten Jahrzehnte gefaßt sein muß, daß sie zu sehr mit Reflexionen und Schlüssen arbeite, um zu der unmittelbaren gefühlsmäßigen Ge-

wißheit zu führen, die erst das religiöse Bedürfnis befriedige. Luther rechnet vielmehr darauf, daß solche Reflexionen das Gefühl des göttlichen Gerichtes durch ein entgegengesetztes überwinden können: „mit den Worten macht Gott aller Welt Herz lachend und fröhlich" 15 253. Und in der That handelt es sich ja um eine Uebertragung des Vertrauens zu Christus, das aus der Empfindung seiner Liebe erwachsen, und deshalb sicherlich, obwohl es auch oft genug als Willensthat sich mühsam gegen das entgegengesetzte Gefühl emporkämpfen muß, nicht ein kalter Gedanke des Kopfes, sondern eine Willens-, und deshalb Gefühlsbestimmtheit ist — es handelt sich um eine Uebertragung des so gearteten Vertrauens zu Christus auf Gott. Und die Thatsache, auf die diese Erweiterung des Vertrauens sich stützen soll, die Solidarität Christi mit Gott, ist gleichfalls eine, die letztlich nur im unmittelbaren Gefühl anerkannt werden kann. So ist's thatsächlich ein Gefühl, ein lebendiges Werturteil, was den Willen zur Erweiterung des Vertrauens und zur Erhebung über den Einspruch des Gefühls der eigenen Sünde treibt, eine Erhebung, die wiederum letztlich, wo sie zum Siege gelangt ist, sich als Gefühl auch zum Bewußtsein bringt. Es gilt auch hier, was vom Glauben in Luthers Sinn überhaupt, daß er beides ist, insensibilitas XVI 280 und cognitio sensitiva XXIII 252, nämlich in verschiedenen Beziehungen und verschiedenen Stadien. Die Reflexionen, die Luther aufbietet, haben nur die Bedeutung, die Faktoren des Glaubens in der Klarheit zur Anschauung zu bringen, in der sie die das Gefühl der verdienten Trennung von Gott überwindende unmittelbare Lebensbewegung hervorrufen können.

Nun könnte man die Bedeutung dieser Darstellungsweise des Vorgangs der Versöhnung durch Christus dadurch herabsetzen wollen, daß man auf die verhältnismäßig geringe Zahl von Stellen hinweist, in denen sie bei Luther begegnet. Aber die bleibende dogmatische oder religiöse Bedeutung hängt lediglich an der Erfüllung der an eine Versöhnungslehre zu stellenden Requisite. Diese Requisite sind erfüllt. Anders stände es mit ihrer historischen Bedeutung in der Theologie Luthers selbst, wenn sie da nur gelegentlich vorkäme. Dann hätte er eben doch einen ihm

aufgeblitzten wichtigen Gedanken nicht festzuhalten vermocht. Ich kann hier nur die Behauptung aussprechen, die ich ein ander Mal zu beweisen hoffe, daß die beiden Darstellungsformen der Versöhnungslehre, in denen Luther sich mit Vorliebe bewegt, die eine, in der er die Versöhnung als Mitteilung der Güter des Ehegatten an die Gattin bzw. als Wechsel schildert, den Christus als unser sponsus mit uns vornimmt, und die andere, in der er sie als Sieg Christi über Sünde, Gesetz, Tod, Teufel, beschreibt Darstellungsformen, deren Ungleichartigkeit mit der Satisfaktionslehre anerkannt ist, den gleichen Sinn haben wie die hier besprochenen Stellen.

Schließlich ist noch das Verhältnis der Gedankenreihe, nach welcher Gott uns um Christi willen erst gnädig wird, zu der andern, nach welcher er seine vorhandene Gnade durch Christus nur offenbart und wirksam macht, kurz zu erörtern. Die Tendenz beider ist die gleiche: die Begründung des Heilsglaubens, der die Verwirklichung der Erlösung ist, die Aufrichtung des erschrockenen Gewissens durch Hinweis auf einen sicheren Grund der persönlichen Gewißheit der Gnade Gottes. Dieser Grund ist beidemal die Gewißheit, daß die Heilandsliebe Christi des solidarisch mit Gott verbundenen mich meint, eine Gewißheit, die durch das Mittelglied des Zeugnisses der Christenheit, die das Organ der fortdauernden Wirksamkeit Christi ist, zu Stande kommt. Die Gewißheit der Solidarität Christi mit Gott bewirkt es unter diesen Voraussetzungen, daß das Vertrauen zu Christus sich zum Vertrauen auf Gottes Gnade erweitert. Aber das geschieht in verschiedener Weise, je nachdem das eine Mal aus der allgemeinen Solidarität Christi mit Gott die Gutheißung seiner Heilandsliebe gegen die erschrockenen Gewissen und die Erfüllung der Anliegen, die er in ihrem Interesse vor Gott bringt, gefolgert oder je nachdem das andere Mal die Sünderliebe Christi auf Grund seines Selbstzeugnisses von seinem Bewußtsein, gerade mit ihr den ihm geltenden Willen Gottes zu erfüllen, als Moment jener Solidarität aufgefaßt wird[1]), je nachdem er als unser

[1]) 16 $_{14-16}$ Also liebet Christus die Sünder aus Gebot des Vaters

Haupt mit uns Gott gegenüber oder als Gottes Organ mit ihm uns gegenübergestellt wird. Damit hängt der weitere Unterschied zusammen, daß das erste Mal Christus als der Grund des Aufhörens des göttlichen Zornes und seiner Wandlung in Gnade, das andere Mal als Offenbarung des Gottes, der dem reuigen Sünder nicht zürnt, sondern sich seiner erbarmen will, erscheint[1]).

Eine Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung dieser beiden Darstellungsformen, die formell in entgegengesetzter Richtung verlaufen und sachlich an einem wichtigen Punkte, in dem Urteil über die objektive Realität des vom Sünder empfundenen göttlichen Zornes differieren, hat Luther nirgend gegeben. Er wechselt zwischen ihnen und kann ebenso entschieden dafür eintreten, daß Gottes Zorn durch Christus erst gestillt werden mußte 7 310—315, wie dafür, daß es Christi Aufgabe ist, das Teufelsbild eines den reuigen Sündern zürnenden Gottes aus unsern Herzen zu reißen und das wahre Gottesbild, das des gnädigen Gottes, in sie zu bringen f9 179—178.

Ausgeschlossen ist die Ausgleichung beider Darstellungsformen, die z. B. Th. Harnack versucht, daß nämlich Luther, wenn er die Realität des Zornes Gottes gegenüber dem reuigen oder überhaupt noch besserungsfähigen Sünder bestreite, dabei die durch Christi Eintreten für uns historisch und objektiv vollzogene Umstimmung von Zorn zu Gnade voraussetze. Einerseits handelt Luther von der Versöhnung durch Christi Eintreten bei Gott nicht als von einem historischen und objektiven Vorgange, sondern als von einer gegenwärtigen und subjektiven Heilserfahrung, und er führt diesen Gedanken immer schon auf die innere Ueberwindung des Gefühls des Zornes Gottes im Gläubigen hinaus. In der

. . . Gal I 69 est et alia causa cur Paulus hic (Gal I 4) mentionem facit de voluntate patris quae etiam passim in evangelio Joannis indicatur, ubi Christus suum officium commendans revocat nos ad voluntatem patris, ut in suis verbis et operibus non tam se quam patrem adspiciamus . . . ut sic defixis oculis in Christum recta traheremur et raperemur ad patrem . . .

[1]) Gal I 69 ubi hanc esse voluntatem Dei agnoveris per Christum, cessat universa facies irae . . . nec apparet alius Deus nisi misericors, . . . Ea cognitio exhilarat cor, ut certo statuat Deum non irasci, sed ita diligere miseros peccatores, ut daret unigenitum filium pro nobis.

ersten Lehrform ist darum für eine solche Ergänzung durch die zweite kein Raum mehr frei. Andrerseits setzt Luther bei der zweiten die erste nicht nur nicht voraus, sondern legt oft genug ihren Zusammenhang so eingehend dar, daß auch sie als ein Ganzes sich erweist, welches keine Ergänzung verträgt und am wenigsten die durch die Voraussetzung einer historischen objektiven Umstimmung Gottes von Zorn zu Gnade. Gott haßt, so legt Luther hier dar, wohl die Sünde und den unbußfertigen Sünder. Der Zorn dagegen, den er den noch bekehrungsfähigen Sünder empfinden läßt, ist nur ein väterlicher Liebeszorn, der ihn zur Einkehr bringen soll. Ein Haß der Sünde, der ohne Unterschied die Person mit dem Laster fortrafft, ist ein heidnischer; dagegen scheidet göttlicher Haß der Sünde zwischen Laster und Person und strebt das Laster zu vertilgen und den Menschen zu erhalten. Der Gedanke des reuigen Sünders, daß Gott ihm zürne, ist, obwohl er für den, welcher ihn hegt, zu einer furchtbaren Realität wird, an sich ein falscher Gedanke von Gott. Dagegen ist und bleibt der Gedanke, daß Gott den peccatores sensitivi gnädig ist, ein schlechtweg wahrer Gedanke. Das Gesetz, das seinem Inhalt nach der unverbrüchliche Wille Gottes ist und eben durch die Vergebung aus freier Gnade zur Erfüllung gelangt, ist seiner Rechtsform nach nicht Gottes „endliche" Meinung. Er übt durch dasselbe nur sein opus alienum aus, das Schrecken und Tödten, um sich dadurch den Vollzug seines opus proprium, des Aufrichtens und Lebendigmachens, zu ermöglichen. Das sind bekannte Dinge[1]). In dem Zusammenhang dieser Gedanken ist kein Raum für eine objektive Umstimmung Gottes von Zorn zu Gnade. Der Gott, der in seiner Gesinnung sich immer gleich bleibt, bringt die Empfindung seines Zornes, die der Anlaß zu jener Vorstellung von der objektiven und historischen Umstimmung Gottes durch Christus ist, selbst als ein Mittel zur Durchführung seines Liebeszweckes hervor, und zwar braucht er dazu dasselbe Gesetz, dessen Rechtsform den Anlaß zu der Lehre

[1]) Vgl. besonders H. Schultz, Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott, in Briegers Zeitschr. f. Kirchengeschichte (1880) und Lehre von der Gottheit Christi, 1881, S. 186 ff.

gegeben hat, es müsse befriedigt werden, ehe Vergebung stattfinden könne. Also muß eine Verhältnisbestimmung beider Lehrweisen, die es verständlich macht, daß Luther beide nebeneinander braucht, auf einem andern Wege gesucht werden.

Um zu erkennen, welches dieser ist, muß man bei dem Punkt einsetzen, an welchem sich ein sachlicher Widerspruch zwischen beiden ergab, wenn die Umstimmung Gottes von Zorn zu Gnade durch Christi Eintreten zu unsern Gunsten als eine objektive Wandlung der göttlichen Gesinnung verstanden wurde. Es besteht kein Widerspruch zwischen beiden, wenn dieser Umschwung nicht als ein solcher, der in Gott selbst, sondern als ein solcher, der in der Art, wie sich Gott uns zu erfahren giebt und wie wir seine Einwirkung auf uns empfinden und verstehen, gemeint ist. In Gott wechselt nach Luthers Verständnis Christi als der Offenbarung Gottes nicht Haß oder Zorn gegen uns mit Gnade; wohl aber wechselt sein Verhalten zu uns: das richterliche mit dem beseligenden. Und wir empfinden mit innerer Notwendigkeit das innerliche Gericht über unsere Schuld als Ausdruck der Zorngesinnung Gottes gegen uns selbst, obwohl es eine Bethätigung der Liebesgesinnung Gottes gegen die Sünder ist, die diese von ihrer Sünde scheiden will. Uns wandelt daher wirklich Christus den zürnenden Richter in den gnädigen Vater. In der religiösen Erfahrung stellt sich der aus derselben Liebesgesinnung Gottes entspringende Wechsel des Verhaltens Gottes gegen die, welche sich durch Christus zu ihm erheben, als ein Wechsel der Gesinnung Gottes selbst dar. Und nun wird es von Bedeutung, daß Luther die Vermittlung der Versöhnung mit Gott durch Christi Eintreten bei Gott zu unsern Gunsten, wie gezeigt, eben vom Standpunkt der subjektiven religiösen Erfahrung aus auffaßt. Als zwei Anleitungen, die Versöhnung mit Gott zu finden, als Anleitungen zu einer auf die Anschauung Christi gestützten religiösen Selbstbeurteilung sind die beiden Lehrweisen nicht im Widerspruch mit einander.

Sind sie darum gleichwertig und gleich notwendig? Luther hat sich diese Fragen nicht gestellt. Und es sind nur leise Spuren in der Art ihrer Verwertung, die, abgesehen von seiner klaren

Lehre über den Zorn Gottes, Material zu ihrer Beantwortung geben.

Jedenfalls ist die Lehrweise, die Christus als Offenbarung der ewigen Liebe und Gnade Gottes darstellt, aus sachlichen Gründen die übergeordnete; denn in ihr erst kommt Gottes wahres Wesen zum vollen Verständnis. Und es ist das auch praktisch wertvoll. Es wird doch das durch Christus vermittelte Zutrauen zu Gott des Einzelnen erst vollendet und sicher gestellt, wenn er Gottes freie, durch nichts zu erwerbende Sünderliebe als den Grund ebenso aller besonderen durch die Erfahrung des Zornes hindurch zum Glauben an die Gnade leitenden Lebensführungen wie der ganzen Erscheinung Christi versteht. Ist nun diese Lehrform eine schlechthin und an sich wahre, die andere dagegen an einem Punkte wenigstens nur für uns und zwar nicht definitiv wahr, so wird die religiöse Selbstbeurteilung nach der Anschauung von Christus als unserm Vertreter vor Gott eine Vorstufe der Selbstbeurteilung nach der Anschauung von Christus als der Offenbarung Gottes an uns sein. Es ist ein Fortschritt, wenn der Christ, nachdem ihm durch den Hinblick auf Christi Vertretung der zürnende Richter zum gnädigen Vater geworden, nun auch die Stunden der Gewissensnot unter das Wort subsumieren lernt: ich habe dich je und je geliebt und zu mir gezogen aus lauter Güte. Ein Ansatz zu dieser Abstufung der beiden Anleitungen zur gläubigen Erhebung zu Gott findet sich bei Luther, wenn er gelegentlich aus der ersten in die zweite übergeht und dieselben Beweise der Sünderliebe Christi, die er eben als Grund der Zuwendung der göttlichen Gnade an die durch sie Gewonnenen aufgefaßt, nun als Erscheinungen derselben würdigt[1]).

---

[1]) 15 254. Wie könnte sich Gott mehr ausschütten und lieblicher oder süßer dargeben, denn daß er spreche, es gefalle ihm von Herzen wohl, daß sein Sohn Christus so freundlich mit mir redet, so herzlich mich meinet und so mit großer Liebe für mich leidet, stirbt und alles thut. Meinestu nicht, wo ein menschlich Herz sollte recht fühlen solchen Wohlgefallen Gottes an Christo, wenn er uns so dienet, es mußte für Freuden in hunderttausend Stück zerspringen; denn da würde es sehen in den Abgrund des väterlichen Herzens, ja in die grundlose und ewige Güte

Die Ueberordnung des Gedankens von Christus als dem Offenbarer Gottes an uns über den von Christus als unseren Vertreter vor Gott hat auch Ritschl mit Recht behauptet, wo er, ohne die analysirten Ausführungen Luthers zu kennen, aus dem Evangelium Johannis dieselbe Anschauung von dem Sinne der Uebertragung der Liebe Gottes von Christus auf uns entwickelt, wie sie Luther hier vorträgt [1]). Daß diese Gedankenreihe Ritschls nicht die gleiche Wirkung gehabt hat, wie die andere, die Christus wieder als Erscheinung der vorhandenen Gnade und Treue Gottes ansehen lehrte, glaube ich behaupten zu können. Das erklärt sich aber, meine ich, daraus, daß Ritschl die Ueberordnung des Gedankens der Offenbarung zum Ausdruck brachte, indem er diesen zu dem für uns grundlegenden machte, zu dem, der den Glauben erzeugt und trägt und die Quelle aller christlichen Ueberzeugungen ist, und erst nachträglich innerhalb seines Rahmens für den Gedanken der Vertretung Raum zu schaffen suchte, dessen bleibendes Recht sich ihm aufgedrängt hatte. Hat man sich aber in dies Verständnis Christi eingelebt, schaut man in ihm die Bürgschaft der vorhandenen Gnade Gottes und in seinem Thun den Vollzug der Vergebung

---

und Liebe Gottes, die er zu uns trägt und von Ewigkeit getragen hat. Vgl. v. a. VI 367 im Anhang. v. a. III 417 animum Christi plenum humanitatis ut .. omnia peccata tua in se receperit. Capiet autem et delectabit haec cogitatio animum tuum et confirmabitur ita fiducia in Christum. Posthac hoc quoque facies, ut in illo Christi ergo te animo videas, quaenam patris erga te sit voluntas ... Nam illi Christus paruit, cum pro te est passus. Atque hoc modo cernes plenum humanitate Dei animum et per Christum sic traheris ad patrem, ut intelligere illud Christi possis: (Joh 3 16).

[1]) Rechtf. u. Versöhnung III 3, S. 67. 68. S. 507. 508. „Wenn es darauf ankommt, die Sündenvergebung als Attribut einer Gemeinde wirksam werden zu sehen, so wird sie in dieser Beziehung durch den Repräsentanten der Gemeinde verbürgt, dessen unverletzt erhaltene Stellung zu der Liebe Gottes, die ihn bezeichnet, von Gott denen angerechnet wird, welche zu ihm zu rechnen sind. Weil Christus durch den Gehorsam bis in den Tod sich in der Liebe Gottes behauptet hat, so ist dadurch die verzeihende Liebe Gottes im Voraus denen sicher gestellt, welche zu Christi Gemeinde gehören, indem ihre Schuld für Gottes Urtheil nicht in Betracht kommt, da sie in dem Gefolge des von Gott geliebten Sohnes zu der von diesem eingenommenen und behaupteten Stellung zu Gott zugelassen werden."

an, so ist ein Höhepunkt der Befriedigung erreicht, aus dem für den Gedanken, daß Gott uns um Christi willen seine Huld erst zuwende, kein Bedürfnis mehr vorhanden ist. Die Voraussetzung, unter der dieser letztere Gedanke seinen Wert hat, die Anschauung, daß Gott auch den Personen der Sünder feindlich gesinnt ist und sie verdammen will, ist ja schon aufgehoben und damit dem Gedanken der Vertretung der Nerv durchschnitten. Es ist darum ein Verdienst, daß Th. Häring durch seine wiederholten Bemühungen, dem propter Christum seine Bedeutung auch in dem Zusammenhang einer die Ueberordnung des Gedankens der Offenbarung über den der Vertretung anerkennenden Gesammtanschauung zu sichern, das Ungenügende der Ritschlschen Darstellung fühlbar gemacht hat. Freilich geht er hier darin in Ritschls Wegen, daß auch er von dem Gedanken der Offenbarung aus zu dem der Vertretung fortschreitet. Setzt aber der letztere, um Regulator der religiösen Selbstbeurteilung zu werden, die Empfindung voraus, unter dem göttlichen Zorn zu stehen, gleichviel ob es intensive terrores conscientiae sind, in denen sich diese geltend macht oder ob sie sich nur in Unruhe, Zweifel, Mistrauen, Sorge bekundet, so muß vielmehr umgekehrt von dem Gedanken, daß Gott uns um Christi willen seine Gnade zuwendet, zu dem, daß er in Christi Liebe seine Gnade, die von jeher da war, uns erschlossen, verbürgt, wirksam gemacht hat, fortgeschritten werden. Ob und wie der Weg durch diese zwei Stufen hindurch für die Dogmatik gangbar zu machen ist, mag hier dahingestellt bleiben, obwohl die Dogmatik auch auf diesem Punkte wohl vom Standpunkte der religiösen Erfahrung der Menschen, nicht von dem Gottes aus entworfen sein sollte, und obwohl die religiöse Würdigung Christi als der Offenbarung Gottes erst auf Grund der ethischen als des religiös-sittlichen Urbildes, auf der die Betrachtung Christi als unseres Vertreters fußt, möglich wird. Für die religiöse Selbstbeurteilung, für Seelsorge und Predigt ist jedenfalls der Fortschritt von Jesus als unserm Vertreter zu Christus als Gottes Gnadenoffenbarung der sachlich begründete. Auch das Johannes-Evangelium ist ein Zeuge für diese Ordnung der beiden Gedanken. Während der von seinen Jüngern scheidende Christus

im 17. Kapitel für seine Jünger Fürbitte einlegt, weist er auf die Zeit hin, wo es dieser Fürbitte nicht mehr bedürfen wird, weil der Vater sie selber lieb hat 16 26 27. Versteht man die johanneischen Abschiedsreden als Ausdruck der tiefsten Erfahrungen, die die Christenheit durch den Geist Christi gemacht hat, so haben wir hier zwei Stufen des christlichen Lebens, von denen die erste sich durch die Vergegenwärtigung der Fürbitte Christi der fortdauernden gnädigen Leitung und Bewährung des Vaters immer erst versichert, die zweite der Gewißheit der Liebe Gottes bereits in voller Sicherheit lebt. Im übrigen bedarf es keiner Ausführung, daß der Fortschritt von der einen Selbstbeurteilung zur andern nicht ein für alle Mal gemacht wird, daß vielmehr oft genug die Erhebung zur zweiten durch die erste hindurch auf's Neue gemacht werden muß, und daß mit der theoretischen Erkenntnis der definitiven Wahrheit der Anschauung Christi als der Offenbarung vorhandener Gnade der Werth der praktischen Selbstbeurteilung nach der als unserm Vertreter nicht fortgefallen ist. Denn die allgemeine dogmatische Erkenntniß und die individuelle religiöse Selbstbeurteilung sind zwei verschiedene Dinge.

Uebrigens behält auch für den Standpunkt, wo die Gewißheit erreicht ist und besteht, daß es eine ewige Liebe ist, die in Christus sich offenbart, der Gedanke des propter Christum noch eine Bedeutung. Das zeigt der neutestamentliche Gedanke unserer d. i. der Gemeinde ewiger Erwählung in Christus. Soll der Gedanke der ewigen Liebe Gottes zu den Menschen wirklich deutlich gedacht werden, so muß er darauf hinausgeführt werden, daß Gott die, welchen er seine Liebe zuwendet, im Zusammenhang mit Christus, als Glieder seiner Gemeinde anschaut. Denn nur durch diesen Zusammenhang mit Christus, dem Gegenstand voller Liebe Gottes, ist das Motiv gegeben, das die aus der Natur heraus erst zu sittlichen Persönlichkeiten Werdenden zu Gegenständen göttlicher Liebe macht und das den in Sünde Gefallenen gegenüber die Aufrechterhaltung der göttlichen Liebe begründet, weil nur dieser Zusammenhang sowohl ihre wertvolle Bestimmung ausdrückt als auch die Verwirklichung derselben verbürgt.

Ist es nun aber in Luthers Sinne notwendig, durch die Gewißheit, daß mir Gott um Christi willen gnädig ist, erst hindurchzugehen, ehe man zu der andern, daß wir in Christi Herz unmittelbar Gottes Herz treffen, gelangen kann? Die Thatsache, daß Luther bald die eine, bald die andere Lehrweise anwendet, zeigt, daß dies nicht seine Meinung ist. Er hat durch diesen Wechsel zwar nicht mit Bewußtsein, aber thatsächlich der individuellen Besonderheit hinsichtlich der Anschauungen, die die persönliche Erhebung zur Zuversicht zu Gottes Gnade leiten, ihr Recht zugestanden. Wenn es sich nun um die Frage handelt, welche Anschauungen als Mittel zur Erhebung zum persönlichen Glauben an Gottes Liebe im Sinne Jesu dienen können, so werden wir heute ohne Frage eine viel größere individuell bedingte Mannigfaltigkeit zugestehen müssen. Aber auch hinsichtlich der beiden besprochenen Anschauungen, die den Werth Christi als des Glaubensgrundes wirklich so deutlich machen, wie es nötig ist, wenn der von theoretischen oder praktischen Zweifeln erschütterte Glaube einen sicheren Halt haben soll, wird es gelten, daß nicht jede von ihnen jeder Eigenart gleich zugänglich ist. Die Frage, nach welchen Gesichtspunkten die seelsorgerliche Weisheit jedesmal die Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten zu treffen hat, liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Nur darauf sei hingewiesen, daß der Gedanke des propter Christum jedenfalls seinen besonderen Wert für solche Individualitäten hat, die von intensiven Zweifeln an Gottes Huld gegen sie gequält werden, und daß, wo er nicht blos konventionell angeeignet, sondern in seiner Tiefe nachempfunden ist, er vor der Verflachung des Gedankens der Gnadenoffenbarung, die erst als schöpferische recht verstanden wird, in die einer bloßen Gnadenverkündigung schützt und in besonderer Weise dazu helfen wird, die ganze Größe der göttlichen Liebe, welche in Christus sich offenbart, zu würdigen.

Belegstellen.

Ad Gal I 338 (1534). Sic et Christus in Johanne definit justitiam fidei. „Ipse pater, inquit, amat vos.“ Quare amat? Non quia fuistis pharisaei, in justitia legis irreprehensibiles . . . Sed quia ego vos elegi de mundo nihilque

fecistis nisi quod me amastis et credidistis quod a patre exivi" (Joh 16 27). Placuit vobis hoc objectum (ego) missum a patre in mundum, et quia hoc objectum apprehendistis, ideo amat vos pater et placetis ei: et tamen alibi vocat eos malos et jubet petere remissionem peccatorum. Ista ex diametro pugnant, christianum esse justum et amari a Deo, et tamen simul esse peccatorem. Deus enim non potest negare suam naturam h. e. non potest non odisse peccatum et peccatores hocque necessario facit, nam alioquin injustus esset et amaret peccatum. Quomodo igitur simul vera sunt ista duo contradictoria: Habeo peccatum et sum dignissimus ira et odio divino, et pater amat me? Hic nihil omnino intercedit nisi solus mediator Christus. Pater, inquit, non ideo amat vos, quia digni estis amore, sed quia amastis me et credidistis quod ab eo exivi. Sic Christianus manet in pura humilitate, sentiens re vera peccatum et propter hoc agnoscens se dignum ira judicio Dei et morte aeterna . . . Manet tamen simul et in pura et sancta superbia, qua sese vertit ad Christum, et per eum sese erigit contra hunc sensum irae et judicii divini, et credit non solum non imputari sibi reliquias peccati, sed etiam se amari a patre, non propter se, sed amatum Christum. — Gal II 164. Sumus certissimi Christum placere Deo, eum sanctum esse etc. Quatenus igitur placet Christus et in eo haeremus, eatenus et nos Deo placemus ac sancti sumus, et quamquam haereat peccatum adhuc in carne et praeterea etiam quotidie adhuc labamur, tamen gratia uberior et potentior est peccato. v. a. II 329 ff (1518). Duplex est justitia christianorum . . . Prima est aliena et ab extra infusa. Haec est qua Christus justus est et justificans per fidem . . . Haec ergo justitia datur hominibus in baptismo et omni tempore verae poenitentiae ita ut homo cum fiducia possit gloriari in Christo et dicere: Meum est quod Christus vixit, egit, dixit, passus est, mortuus est. Non secus quam si ego illa vixissem, egissem, dixissem, passus essem et mortuus essem, sicut sponsus habet omnia quae sunt sponsae et sponsa habet omnia quae sunt sponsi, omnia enim sunt communia utriusque, sunt enim una caro, ita Christus et ecclesia sunt unus spiritus . . . Igitur per fidem in Christum fit justitia Christi nostra justitia et omnia quae sunt ipsius, imo ipsemet noster fit . . . Haec est justitia infinita et omnia peccata in momento absorbens. Quia impossibile est, quod peccatum in Christo haereat, at qui credit in Christo, haeret in Christo estque unum cum Christo, habens eandem justitiam cum ipso. Ideo impossibile est, quod in eo maneat peccatum. v. a. IV 180 (1519) lex facit nos peccatores, peccatum facit nos reos mortis. Quis haec duo vicit? Nostra justitia? nostra vita? non, sed Jesus Christus . . . suam justitiam nobis impartiens . . . Hoc ergo spectaculum supremum, in quo iam non solum supra mala nostra, sed etiam supra bona nostra elevati sumus, et sedemus iam in bonis alienis . . . Sedemus, inquam, in justitia Christi, qua ipse justus est, quia huic nos adhaeremus, per

quam ipse Deo placet et pro nobis mediator interpellat et totum se nostrum facit optimus sacerdos et patronus. Quam ergo impossibile est, ut Christus in sua justitia non placeat, tam impossibile est, ut nos fide nostra, qua illius justitiae inhaeremus, non placeamus. Quibus fit, ut Christianus sit omnipotens omnium Dominus, omnia habens, omnia faciens, prorsus sine ullo peccato. Quodsi etiam in peccatis sit, tamen necesse est, ut non noceant, sed donentur propter insuperabilem et omnia peccata exhaurientem justitiam Christi, in qua fides nostra nititur, fortiter credens talem nobis esse Christum, qualem diximus. v. a. V 489 (1521). Donum in gratia unius hominis fidem Christi vocat [Rm 5 15] quam et saepius donum vocat, quae nobis data est in gratia Christi i. e. quia ille solus gratus et acceptus inter omnes homines propitium et clementem Deum haberet, ut nobis hoc donum et hanc gratiam mereretur. 490 de plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia. Quam gratiam pro qua gratia? gratiam nostram, ut nobis faveret Deus, pro gratia Christi, qua illi favet Deus. 497. Certos nos esse oportet, ideo Deus nobis providit hominem, in quo confideremus: . . . illius enim justitia certa et perpetua est, ibi non est nutare, ibi non est deficere, ipse Dominus omnium . . . 438 fides non satis, sed ea fides quae se sub alas Christi recondat et in illius justitia glorietur . . . fidem esse scias, si ei adhaeseris, de ipso praesumpseris, quod tibi sanctus justusque sit. Ecce haec fides . . . salvos certosque facit, non nostris, sed Christi operibus, ut subsistere et permanere in aeternum possimus, sicut scriptum est: Justitia eius manet in seculum seculi. 501 haec est fides vera. . . . quae se a gratia Christi non patitur avelli nec alio nititur quam quod scit illum esse in gratia Dei nec posse damnari nec aliquem qui sic in eum se projecerit. Scilicet tam magna res est hoc peccatum reliquum, sic intolerabile judicium Dei ut, nisi eum pro te opponas, quem sine omni peccato esse nosti, subsistere nequeas. — v. a. VI 367 (1522). Quomodo non placeam ego et opera omnia mea, si Christus meus et ego Christi? Numquid Christus displicere potest? Ecce ista est fides . . . quam qui habet . . . non potest dubitare sese placere Deo propter Christum sibi donatum. Qui vero non habet . . . non potest non dubitare sese placere Deo. Deest enim et promissio Dei et pignus promissionis Christus . . . 368. Dedit ergo promissionem misericordiae, jussit fidere, adjecit inaestimabile pignus Filium suum unigenitum, ut super cogitationes eius, per promissiones manifestatas, per Christum sigillatas nitamur certi et firmi adversus portas inferni, adeo ut si etiam labamur et peccemus, nos resurgamus, semper scientes nos non placere non posse propter Christum, qui propter nos non possumus non displicere. — Opp. ex. V 369. Sum inutilis, sed verax sanctus, justus, benedictus, quia aliena justitia talis sum, non mea. Hanc possum opponere irae et judicio Dei et certus sum, quod Deus non potest se negare et abjicere Filium suum . . . ideo cum fiducia . . . statuo

me esse justum. — Opp. ex. XVIII 188 (1532). Quia sumus sub isto umbraculo Christo, qui est purus dilector Dei et hominum, ideo fruimur eius beneficio et reputamur sancti etiam in hac vita . . . Deinde in nobis quoque nihil est vitii, primum quoad caput nostram, Christus enim absorbet peccata nostra. 187. Pronunciat Deus me quoque justum et purum propter caput meum Christum, qui purissime est purus. 189. Ut sit justitia credere in Jesum Christum et diligere Deum ac proximum . . . ego saepe contra hanc justitiam murmuro et diligo impietatem . . . amo contraria Deo. Hoc autem non facit Christus, sed purissimo amore justitiam dilexit et pro nobis ista omnia fecit, et nunc sedens in regno cogitat nobis idem odium impietatis inserere, ut ipsius exemplo simus justi. Interim illa justitia per verbum quotidie inseritur et tolerat nos Deus ac propter Christum nos pro diligentibus justitiam habet. 215. Deus nullam rugam in ea (sc. ecclesia) conspicit, quia nihil in ea videt nisi suum filium, quo ecclesia induta est . . . Quodsi peccatum adest, id Diabolus cernit et singuli in conscientia sentimus, sed Deus non videt. Nam propter filium Christum, quo est induta, tota est formosa, sine macula et rugis, quia Christus totus formosus et sine macula est. — 2 197. 198. Daß ein Christ zugleich ein Sünder und ein Heilig ist; er ist zugleich böß und fromm. Denn unser Person halb sind wir in Sünden, und in unserm eignen Namen sind wir Sünder. Aber Christus bringt uns einen andern Namen, in demselben ist Vergebung der Sünden, daß uns um seinetwillen die Sünd nachgelassen und geschenkt werden. Also ist es beides wahr. Sünd sind da . . . und sind doch nit da. Ursach, Gott will sie umb Christus willen nicht sehen. Für meinen Augen sind sie, ich siehe und fühle sie wohl. Aber da ist Christus, der heißt mir predigen, ich soll Buß thun . . . danach Vergebung der Sünde glauben in seinem Namen . . . Wo aber solcher Glaube ist, da siehet Gott keine Sünde mehr. Denn da stehest du für Gott nicht in deinem Namen, sondern in Christus Namen; der schmuckt dich mit Gnad und Gerechtigkeit, ob du gleich in deinen Augen und für die Person ein armer Sünder bist . . . Solches soll dich aber nit zu todt schrecken. — Derhalben so sprich: ach Herr ich bin ein armer Sünder, aber es soll mit mir nicht also bleiben: denn du hast ja befohlen, auch Vergebung der Sünde, in deinem Namen zu predigen . . . Daß also unser Herr Christus allein der Gnadenrock sei, der uns angezogen wird, auf daß Gott unser Vater uns nicht für Sünder ansehen, sondern als gerechte, heilige, fromme Kinder annehmen und das ewige Leben uns geben möge. — 2 311. Also gehet es nach einander, wie Christus hie lehret: daß man erstlich Christum erkennen, ihn lieb gewinnen und dafür halten soll, daß er freundlich sei und uns mit allen Treuen meine. Wo das Vertrauen auf Christum und die Lieb zu Christo ist, da folget weiter, daß wir glauben sollen, der Vater hab' uns auch lieb. Daß also ein Mensch alles aus den Augen setzen und durch Christum weder Zorn noch Ungnad von

Gott gewarten und sich weder vor Sünde, Teufel oder Tod förchten solle, darumb, daß Gott uns lieb hat, weil wir Christum lieb haben. — 9 235. Das geschieht also, daß wir Gnade um Gnade empfahen, das ist, daß wir seiner genießen und umb desselben willen, der eitel volle Gnade bei Gott hat, auch zu Gnaden genommen werden, ob wir gleich noch in uns selbs nicht völligen Gehorsam des Gesetzes haben und darnach, so wir solchen Trost und Gnade empfahen haben, auch durch seine Kraft den heiligen Geist kriegen. — 10 237. 238. Der Glaube, so er recht ist, ist er der Art, daß er nicht auf sich selber, nicht auf sein Gläuben sich verläßt, sondern hält sich zu Christo und unter desselben Gerechtigkeit gibt er sich, läßt dieselben sein Schirm und Schutz sein; gleichwie das Küchle nicht auf sein Leben und Laufen sich verläßt, sondern sich gibt unter der Hennen Leib und Flügel . . . er beut demselben Gericht entgegen Christi eigne Gerechtigkeit, die lässet er mit Gottes Gericht handeln, die bestehet mit allen Ehren für ihm ewiglich, Ps. 1 3 114 3. — 14 181. 182. Weil wir das Gesetz nicht kunnten halten und der Natur unmöglich war, so ist Christus kommen und zwischen den Vater und uns getreten und bittet für uns: Lieber Vater, sei ihnen gnädig und vergib ihnen ihre Sünde. Ich will ihre Sünde auf mich nehmen und tragen, ich habe dich lieb von ganzem Herzen und dazu das ganz menschlich Geschlecht; welch's ich damit beweise, daß ich für sie mein Blut vergieße: also hab ich das Gesetz erfüllet und solchs ihnen zu gut gethan, daß sie meiner Erfüllung genießen und dadurch zu Gnaden kommen. Also wird uns erstlich geschenkt, daß wir das Gesetz nicht erfüllen und die Sünde ganz und gar vergeben; aber doch nicht also oder darzu geschenkt, daß wir forthin nicht sollten das Gesetz halten ... sondern, daß das Gesetz nu erst möge angefangen und gehalten werden, welchs ist der ewige, der unveränderliche, unwandelbare Wille Gottes. Dazu ist's vonnöthen von der Gnade zu predigen, daß man Rath und Hülfe finde, wie man zu solchem komme. Das ist aber die Hülfe, daß Christus den Vater bittet, daß er uns unser Sünde wider sein Gebot vergeben und nicht zurechnen wolle, was wir noch schuldig sind. Danach verheißt er auch den heiligen Geist, damit das Herz anfahe Gott zu lieben und sein Gebot zu halten. 186. Also haben wir beid Stück der Hülfe Christi, das eine, daß er uns muß gegen Gott vertreten und unser Schanddeckel sein (das sage ich ein Schanddeckel als der unser Sünde und Schande auf sich nimmt), aber für Gott ein Gnadenthron, an dem kein Sünde noch Schande, sondern eitel Tugend und Ehre ist und als eine Gluckhenne seine Fittig über uns ausbreitet wider den Weihe, das ist den Teufel mit seiner Sünde und Tod, daß Gott um seinetwillen alles vergebe und uns der keines schaden könne. Aber also, daß du nur unter diesen Flügeln bleibest; denn weil du unter diesem Mantel und Schirm bist, und nicht herauskommest, so muß die Sünde, die noch in dir ist, nicht Sünde sein, umb deßwillen der sie zudecket mit seiner Gerechtigkeit. — 15 251 ff. (1526). — Nu hie

sollen wir lernen, wie wir zu Gott kommen. Wer das lieb Kind will sein für dem Vater, der muß es durch Christum werden, durch den lieben Sohn allein, der dem Vater in dem Schooß sitzet, auf welchem der Vater allein stehet, ohn welchen er nichts annimmt und was dem Vater wohlgefällt, das gefällt ihm durch diesen Sohn. Darumb wer zum Vater will, der muß sich an das liebe Kind hängen, muß dem Kind auf dem Rücken sitzen; denn mit der Stimme (Mtth. 3 17) werden aufgehoben alle Titel: es schein mit Frömmkeit und Heiligkeit, wie schön es wolle, es muß hinweg, es gilt nichts für dem Vater, denn allein der liebe Sohn, dem ist er hold . . . Wer sich nu durch den Glauben an Christum hängt, der bleibt in der Freundschaft Gottes, wird auch lieb und werth, wie Christus und eins mit dem Vater und dem Sohn, wo aber nicht, da ist eitel Zorn . . . denn dies ist ein gar trefflicher, gewaltiger, mächtiger Spruch: dies ist mein lieber Sohn, da es alles inne liegt und verfasset ist, was in der ganzen Schrift stehet . . . denn da er spricht: dies ist mein lieber Sohn und zeigt allein auf Christum und weiß sonst niemand zu zeigen und zu nennen, giebt er genügsam zu verstehen, daß sonst niemand der liebe Sohn sei. Sind sie aber nicht die lieben Söhne, so sind sie gewiß Kinder des Zorns und der Ungnaden . . . denn die Worte lauten ja, als habe er sich wohl umbgesehen und findet doch keinen ohne diesen. — 253. Was thut nu dies Wort? Da siehe auf und höre zu. Es lehret uns Christum kennen, in welchem Erkenntniß liegt unser Heil ganz und gar . . . Wie lehret es uns ihn erkennen? Also, daß er Gottes Sohn sei und gefalle seinem Vater wohl. Mit den Worten macht Gott aller Welt Herz lachend und fröhlich und durchgeußt alle Creatur mit eitel göttlicher Süßigkeit und Trost. Wie so? Ei, wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Mensch Christus Gottes Sohn ist und dem Vater wohlgefället; wie ich denn muß gewiß sein, weil die göttliche Majestät selbs vom Himmel solches redet, die nicht lügen kann, so bin ich auch gewiß, daß alles, was dieser Mensch redet und thut, das ist eitel liebes Sohns Wort und Werk, welchs auf's allerbeste Gotte muß wohlgefallen. Wohlan, das merke ich und fasse es wohl. Wo ich denn nu hinfurder Christum höre reden oder sehn thun etwas, daß er's mir zu gut thut; wie er denn allenthalben thut, da er spricht: er thu und leide alles um meinetwillen, er sei kommen zu dienen (Luc. 22 27) . . . so gedenke ich an diese Worte des Vaters, daß er der liebe Sohn ist; so muß mir denn einfallen, daß solchs Reden, Thun und Leiden Christi, so für mich geschieht, wie er sagt, müsse Gott herzlich wohlgefallen . . . Weil denn Christus, das liebe und angenehme Kind, in solchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefasset, mit all seinem Reden und Thun dein ist und dir damit dienet, wie er selbs sagt, so bistu gewißlich auch in demselbigen Wohlgefallen und eben so tief im Herzen Gottes als Christus und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz ebenso tief in dir als in Christo . . . Siehe daher gehen nu viele Sprüche im Evangelio Johannis als 14 23 12 26 17 21. Wo ist aber

Christus? Im Wohlgefallen Gottes, im Abgrund seines Herzens, da sind auch wir, so wir Christum kennen und lieben, da sind wir ja (meine ich) sicher genug, da ist unser Zuflucht hoch genug gesetzet, daß kein Uebel dahin langen wird. 18 294 ff. (1582). Wir aber lehren also, daß man ihn soll lernen kennen und ansehen, als der da sitze für die armen blöden Gewissen, so an ihn gläuben, nicht als ein Richter ... sondern als ein gnädiger, freundlicher, trostlicher Mittler zwischen meinem erschrockenen Gewissen und Gott und zu mir spricht: Bistu ein Sünder und erschrocken und dich der Teufel durchs Gesetz will für den Rechtstuhl ziehen, so komm und halte dich her zu mir und fürchte dich für keinen Zorn. Warumb? Denn ich sitze darumb hie, so du an mich gläubest, daß ich zwischen dir und Gott trete, daß kein Zorn noch Ungnade dich kann treffen. Denn soll Zorn und Strafe über dich gehen, so muß sie zuvor über mich selbst gehen; das ist aber unmöglich. Denn er ist das liebe Kind, in dem alle Gnade wohnet; daß, wenn der Vater ihn ansiehet, so muß alles eitel Liebe und Gunst sein in Himmel und Erden und aller Zorn verloschen und verschwunden; und was er nur vom Vater begehret und haben will, das muß alles Ja sein, ohn einigen Zweifel oder Widersprechen. Also werden wir durch den Glauben ganz selig und sicher, daß wir unverdampt bleiben sollen, nicht umb unser Reinigkeit noch Heiligkeit willen, sondern um Christus willen, weil wir uns an den als unsern Gnadenstuhl durch solchen Glauben halten, gewiß, daß in und bei ihm kein Zorn bleiben kann, sondern eitel Liebe, Schonen und Vergeben u. s. w. Also wird für Gott das Herz rein und das Gewissen gut und sicher. 299. Durch Christum, den er in seinem Glauben ergreifet als den Gnadenstuhl, der für mich setzet seine Heiligkeit und mir schenket, daß ich in ihm habe, was mir zur Seligkeit noth ist. (Wörlitzer Predigt von der Summe des christlichen Lebens von 1532.) — 50 206. So muß nu dies Gebet gewißlich erhöret sein, nicht allein darumb, weil er's wohl verdienet hat durch sein heiliges Leiden und Sterben, sondern auch darum, daß er hie spricht: Alles, was mein ist, das ist dein und was dein ist, das ist mein u. s. w., als wollt er sagen: Wir sind der Sache so gar eins, daß, was ich bitte, muß Ja sein und gewißlich geschehen. Daher laßt uns nu auch Trost schöpfen, fröhlich und guts Muths sein, daß, für welche der Herr Christus bittet, die werden freilich genesen und erhalten werden wider des Teufels Toben und Wüthen, dazu der Sünde und allerlei Anfechtung. Nu haben wir wohl gehört, für welche er bittet, nämlich für die, so sein Wort haben angenommen und dazu kommen sind, daß sie ihn von Herzen lieb haben und fest an dem Worte hangen.

Rede
zum vierhundertjährigen Geburtstag Philipp Melanchthons

gehalten

in der Aula der Tübinger Universität
am 16. Februar 1897

von

Theodor Haering,
Dr. und Professor der Theologie [1].

Hochansehnliche Versammlung!

Ein Schmuck manchen deutschen Hauses ist das Bild, auf dem die Reformatoren in der Bibelübersetzung begriffen geschildert sind. Luther, im beherrschenden Mittelpunkt, hält doch die Feder inne, erwartungsvoll zu Melanchthon hingewendet, dessen Miene und Hand gleich deutlich verrät, wie die Entscheidung über eine schwere Stelle noch schwankt, aber sicher zu erwarten steht. Das Bild veranschaulicht Recht und Pflicht zweier Fakultäten zur heutigen Feier. Sie vereinen sich nicht nur wegen der besondern Erinnerungen unserer Stadt. Melanchthon gehört innerlich beiden an, und er war zuweilen in beiden, wie schon seine Zeitgenossen empfanden, eine ganze Fakultät.

Doch tiefer in das Geheimnis der Person und ihres Wirkens führen uns die Bilder ein, die, ein seltenes Glück, erste Meister

[1]) Die Tübinger Melanchthonfeier wurde von der philosophischen und theologischen Fakultät veranstaltet. Ersterer war die Würdigung der humanistischen und pädagogischen Seite M.s zugefallen.

der Kunst als Zeitgenossen schufen. Lassen wir das vielverbreitete Werk von Cranach, das uns hinter den Schatten des späteren Lebens das Licht des ursprünglichen Geistes leicht verbirgt. Die Wiederkehr des 16. Februar ist für weite Kreise auch Wiedererinnerung an Dürers Melanchthonbild geworden; und wie es aus dem hoffnungsreichen Jahre 1526 stammt, leiht ihm der Meister Züge der Kraft und der Hoffnung, ohne doch das Sinnende und Bedächtige zu verwischen. Aber die Verehrung Dürers verbietet nicht den Gedanken, er habe ein wenig Recht mit seiner Unterschrift, daß seine geschickte Hand den Geist, den eigenartigen nicht ganz getroffen. Umgekehrt hat wohl Melanchthon selbst unter das kleine Rundbild Hans Holbeins das Zeugniß gesetzt, dessen seltene Kunst lasse ihn sprechend ähnlich erblicken. In der That, von diesem Denkmal wird, wer Melanchthon aus seinen Werken kennt, am meisten ergriffen sein. Das der wunderbar klare Blick, den Camerarius rühmt; das die Sonnenhelle, die bei der ersten Vorlesung alle vergessen ließ, was an Gestalt oder Bewegung klein und ängstlich war; das die Reinheit des Gemüts, die Freund und Feind verehrt. Und wie gut stimmt zur Hauptsache die charakteristische reiche Renaissancezier der Umhüllung! Aber wir ahnen auch in den feinen, fast durchsichtigen Zügen Melanchthons die Schranke der Natur und die Gefahren der Zukunft. Nun, so groß und doch so ganz wahr aufzufassen ist das Vorrecht des Künstlers; dieselbe Absicht aber darf auch unsre schlichten Worte des Gedächtnisses leiten. Man hat Melanchthons Wesen mit irgend einem kurzen Wort bezeichnen wollen. Man nannte ihn eine geschichtliche oder eine künstlerische oder eine ethische Natur. Wir werden damit der wirklichen Geschichte nicht gerecht. Uns soll die bescheidenere Aufgabe genügen, daß wir uns vergegenwärtigen, wie er, von der Vorsehung mit so eigenartiger Ausrüstung an einen großen Wendepunkt gestellt, eigenartig dem Größeren gedient, wie er groß ist in der selbständigen Unterordnung unter den Größeren. Denn darauf sind doch stillschweigend unsre Gedanken gerichtet, und alles, was uns sonst bewegen mag, gewinnt in diesem Zusammenhang heute für uns Wert.

So denken wir nur im Vorbeigehen an den und jenen freundlichen Zug, wie er den Mitlebenden sich eingeprägt. Des immer hilfsbereiten Freundes, der den Freunden die sparsam gehütete Zeit opfert, Reden und Vorreden schreibt. Des Gatten, der nach Ueberwindung gelehrter Sorgen wegen ungewohnten Umtriebs bezeugt, wie er keine bessere Hausfrau sich vom Himmel hätte wünschen mögen. Des Vaters, der auch in der Vorlesung die Kindesliebe mit leuchtendem Angesicht als Abbild der ewigen Liebe rühmt, und den im schwersten Kummer um die Kirche das unschuldige Töchterlein Anna tröstet, als aller andere Menschentrost versagt. Des muntern Genossen der heranwachsenden Jugend, deren Streben er durch kleine Anerkennung, den königlichen Vorsitz bei Tisch ehrt, deren Spiel er teilt, der er unerreichtes Vorbild ist in geregeltem Fleiß, um zwei Uhr früh schon an der Arbeit. Des oft über Vermögen freigebigen Helfers der Notleidenden, obwohl er weiß, daß man nicht auf Dank rechnen darf. Des Vaterlandsfreundes auch, der Luthers Hänschen als Widmung in seinen Tacitus schreibt: wär' ein Hermann deinem Vater vom Geschicke beigesellt, würde jetzt mit gleichem Glücke unsrer Dränger Macht zerschellt; und der das stolze Wort findet: mag der Kaiser so etwas seinen Spaniern befehlen, nicht uns Germanen! Aber das alles sind nur flüchtige Striche, damit wir Melanchthons Bild nicht zu eng fassen, wenn wir auf den entscheidenden Eindruck uns beschränken. Und dieser ist nichts anderes als sein Zusammentreffen mit Luther in entscheidender Sache und Stunde. Der Sonnenblick im Leben Melanchthons ist, daß er die Sonne geschaut und sich freudig in ihre Bahn hat ziehen lassen. Man kann von ihm nach seinem eigenen Willen nicht reden, ohne von dem großen Freund zu reden; noch deutlicher als bei jenem andern Doppelgestirn unsrer geistigen Geschichte sehen wir hier, wem es ziemt, zuerst den Kranz zu fassen. Ja leicht ließe sich eine Reihe von Geschehnissen in Melanchthons Leben aufzählen, die wie absichtlich zeigen, was ihm fehlte, wenn der voranleuchtende Stern ihm sich verbarg, wenn er allein in Wittenberg, in Augsburg handeln soll, oder als gar die Stelle für immer leer wurde, nach der er mit so einzigem Vertrauen geschaut. Aber merkwürdig, ebenso bietet sich eine

Reihe anderer Erlebnisse ungesucht dar, die es uns klar machen, wie er auch in sich selbst etwas ist, Mut beweist, wenn wir am meisten für ihn bangen; wie er vor Campegius die Grenze des Nachgebens wahrt, wie er in schwerster Zeit den verlockendsten Ruf von Wittenberg weg ablehnt. Darum fordert die Wahrheit, nicht der Augenblick einer Gedenkfeier, daß wir den Bund mit Luther unter den Gesichtspunkt stellen, wie viel er in der Gemeinschaft mit Luther war, weil er als Melanchthon in dieser Gemeinschaft stand.

Es ist selbst ein stilles Fest, wenn man die Zeugnisse zusammenstellt, in denen die beiden Männer über einander sich aussprechen. Luther meint: auch in der Theologie übertrifft mich der kleine Grieche. Er erkennt in ihm sofort den hohen Mann, der große Arbeit thun wird. Er schreibt in der Vorrede zu Melanchthons Römerbrief: sei du demütig, so bin ich stolz auf dich. Er will sein Herz mit ihm teilen. Er betet für ihn und fühlt das Amen in seinem Herzen. Die Freundschaft erst dünkt ihm eine feste, die Liebe dauerhaft, die nicht aus unsrem willkürlichen Urteil, sondern aus dem Geist geboren wird. Aber Luther weiß auch, wie dieser Geist Wunderleute macht, und diese Eigenart, dieses Geheimnis der Person liebt er in Melanchthon. Er hat so geantwortet, lesen wir nach der Disputation von 1518, daß er uns allen war, was er wirklich ist, ein Wunder. Hält Christus ihn wert, so wird er viele Martinus geben, er kennt den Felsen, darum war er so gewaltig. Die Bezeichnung als Wunder ist um so beachtenswerter, als Melanchthon seinerseits ganz dasselbe von Luther sagt: Viel wunderbarer ist Martinus, als daß ich ihn mit Worten abbilden könnte; so oft ich ihn betrachte, kommt er mir immer wieder größer vor. Fast für jedes der obigen Worte findet sich eine Parallele. Sterben will ich lieber, als mich von Martinus losreißen lassen; selbst über mein Leben geht mir sein Wohl. Könnt' ich mit meinem armen Leben sein Leben erkaufen! An Luther bewundere ich den lebendigen Geist, die Kenntnisse, die Beredsamkeit; sein aufrichtiges, lauter christliches Gemüt muß ich über alle Maßen lieben. Das Seitenstück zu jener Vorrede Luthers für den Römerbrief Melanchthons ist die Melanchthons zum Psalmenkommentar Luthers. Aber auch

in den tiefsten Grund der Geistesverbindung läßt Melanchthon hineinsehen, und es ist derselbe; das Große muß man verehren, um es zu erkennen.

In solcher Liebe zu einander haben beide Männer ihre Größe. Aber wir dürfen beim Gedächtnis Melanchthons uns vergegenwärtigen, welch' eigenartige Größe gerade er in diesem Bunde beweist. Der Entschluß zum grenzenlosen Lieben, weil der Mut vergeht, gleich zu sein, ist der Kleineren wahre Größe. Dieser Entschluß ist ihnen aber nicht leicht gemacht, wenn sie selbst auch etwas sind. Doppelt nicht, wenn diese Hingabe an eine Person mit der Hingabe an eine neue Ueberzeugung und an die tiefste, persönlichste von allen, die religiöse, unzertrennlich verknüpft ist. So aber war es hier. Wenn ich für Luther rede, rede ich für mein Heiligstes, sagt Melanchthon. Ist nun nicht in diesen letzten Fragen der heroische Glaube, neben besonderen Kämpfen, doch auch von mancher Not befreit, die den Bedenklichen drückt? Der heroische Glaube schaut die Dinge von Gott aus und darf über die Widersprüche wegsehen, die der Kleinere oft so schmerzlich empfindet, der überall auch die andere Seite jeder irdischen Sache sieht. Ja selbst die Zuversicht des Größeren, sein entschlossener Eifer, kann ihm zum Anstoß werden. Melanchthon ist dieser Gefahr nicht erlegen. Noch mehr: er hat sie überwunden, obwohl er sie nach Natur und Bildung besonders tief empfinden mußte. In unsrem Tübingen hatte er gehört, daß man das Christentum aus Aristoteles herstellen könnte, wenn die Schrift verloren gienge. Wir wissen, wie lange er sich mit der Herausgabe des Aristoteles trug, ja welchen Wert er ihm in späteren Jahren wieder beilegte. Kümmere dich um deine Fächer, rief ihm noch in Leipzig Eck zu, so sehr galt er als Mann der Sprachen. Und wie gern brachte er sein Leben im heiligen Schweigen der Wissenschaft zu. Auf die Arena des Kampfes verschlagen zu sein, empfindet er wie ein bitteres Verhängnis. Nach Worms hätte er Luther gern begleitet, um die Schätze der rheinischen Bibliotheken zu heben. Er weiß, was er auf seinem eigensten Gebiet leisten könnte. Er will Wittenberg berühmt machen mit seiner klassischen Bildung, und wie fremd gegen die Theologie klingt in einem

frühen Brief an Spalatin: euer Gregor von Nazian sagt. Bei Erasmus verdächtigt zu werden ist für ihn kein kleiner Schmerz. Er kennt die Anziehung der Kräfte, die einen Erasmus zuletzt festgehalten haben. Es klingt wie aus bestandener Versuchung heraus, wenn Melanchthon schreibt: Die Neutralen in der Religion sind zu verabscheuen, die wegen Fehler der Kirchengemeinschaft keine persönliche Ueberzeugung gewinnen, das Evangelium für Fabeln und leere Schreckbilder halten. Aber Luther tröstet ihn über Tod und Gericht. Luthers Bußlehre trifft sein Gewissen, dem auch die Gegner das Zeugnis besonderer Reinheit gegeben, und er sucht den lebendigen Gott und die Versöhnung, nicht nur ehrbare Sitten. Mit solchen Worten enthüllt er, der Zurückhaltende, das Geheimnis seines Erlebens am Evangelium. Meinest du nicht, hier bist du in einer neuen Welt? so lautet in seiner Weise das: es ist eine Lust zu leben.

Aber müssen wir nicht doch manches verschweigen, um uns an Melanchthon recht zu freuen? Gerade er kennt strenge Forderungen im Abwägen fremder Größe. Sollten wir sie der festlichen Stunde zu lieb vergessen? Fast für alles, was eindringendes Urteil an ihm zu tadeln gefunden, bietet er selbst ein Wort zum richtigen Verständnis. An jenen unglückseligen Beichtrat für Philipp von Hessen erinnert sein schmerzvolles Bekenntnis, auch der Vorsichtige und Sorgsame irrt in der Ueberlegung, und wir wissen, wie damals die Seele den Leib totkrank gemacht, wie er Luthers Glaubensruf zur Umkehr auf dem guten Weg hinaus aus irdischer Irrung als Pflicht folgte. Die Gewissensnöten wegen des Interims geben der Lehre Melanchthons vom Aergernis die Farbe des Lebens, und die Klagen eines gequälten Herzens strömen in die damaligen Briefe. Wieder gilt es: wenn man die Elbe mit meinen Thränen füllen könnte, so wäre die Größe meines Schmerzes über den unseligen Streit nicht ermessen. Im Tartarus glaubt er zu sein, als der von ihm nur geförderte Flacius ihm die frechen Worte zuruft: öffentlichen Widerruf und Kirchenbuße will ich ihm erlassen, wenn er meine Sätze unterschreibt. Wohl noch mehr, als auch ein Calvin irre werden möchte an des milden Sinnes Nachgiebigkeit. Von dem Brief

an Carlowitz sagen wir mit dem Geschichtsschreiber der Reformation: Hätte er ihn nicht geschrieben! Aber wir achten auch auf die Worte der Selbstcharakteristik in eben diesem Brief, die Begreifen, nicht Billigung wirken. Melanchthon kennt seine Grenze, sogar die Empfindsamkeit einer zarten, sorglichen Natur. Aber gerade wenn wir, von ihm geführt, in seine Eigenart uns vertiefen, leitet uns wieder Luther selbst ans Licht und lehrt uns auch in seinen Schranken Melanchthon lieben und verehren. Denn gäbe es ein herrlicheres Zeugnis darüber, als das von Luther öfter wiederholte, er sei kühn in Sachen der Kirche, zaghaft in eigenen, Melanchthon umgekehrt. In der That hat er noch in seinen letzten Stunden nicht über der Kinder und Enkel Ergehen, aber über die Nachrichten sich gesorgt, die von den Evangelischen in Frankreich eintrafen. Ja seine große Sorge war immer die um die Kirche, „daß sie alle eines seien".

Ein so selbstständiges Folgen, ein so eigenartiges persönliches Annehmen ist notwendig eigenartige und selbstständige Mitarbeit. Es hieße Anerkanntes wiederholen, wollte ich diese Mitarbeit schildern. Wir sind alle längst gewohnt, den Bund der Reformation mit dem Humanismus als Melanchthons Werk zu betrachten. Auf die Frage, „soll das Christentum mit der Barbarei, die Wissenschaft mit dem Unglauben gehen?" hat er für seine Zeit die Antwort gegeben, ja seine Person ist die Antwort. Aber weil der Reiz frischen Lebens unerschöpflich ist, belebt auch uns immer aufs neue das Andenken an jenes Wittenberger Wintersemester 1518. Melanchthon liest Homer und Titusbrief, zum erstenmal ein Humanist von Fach über ein biblisches Buch. Bald wird Paulus entdeckt, der Römerbrief zweimal abgeschrieben. An der Universität ist man fleißig wie die Bienen, schreibt Luther. Wir lernen alle griechisch. Buße bedeutet Sinnesänderung — welcher Fund für den einen, welch neuer Gehalt für den andern!

Melanchthons Geburtstag erneuert das Gedächtnis an diese Arbeit auf allen Gebieten seiner Kirche: in der eigentlich theologischen, in den sächsischen Visitationsartikeln, im Augsburgischen Bekenntnis. Lassen Sie mich in Kürze zeigen, wie

sie sein dogmatisch-ethisches Hauptwerk, die loci theologici beherrscht. Und nicht von den äußern Erfolgen habe ich zu reden, wie sie in hundert Auflagen bei seinen Lebzeiten erschienen, oder von der Menge seiner Zuhörer, nach unseres Heerbrands Zeugnis bis zweitausend; auch nicht vom Entstehen des Büchleins, unter allem Drang der Umstände, mitten im Handeln dem Augenblick abgewonnen, unter Thaten selbst eine That; wie zwischen dem Druck noch Luther gefragt wird, über weltliche Obrigkeit oder Gelübde, wie im fernen Basel Pellikan die einzelnen Bogen von Freund zu Freund trägt und sehnlich den Abschluß erwartet. Wohl verstehen wir, warum. Ein großes Bewußtsein erfüllt den Verfasser; er weiß, die Form ist neu, die Sache groß. Jene neue Form aber ist Melanchthons Eigentum. Um ihretwillen zumeist, weil sie ganz in den Dienst der größten Sache sich stellt, ihr sich anschmiegt, unterordnet, nennt Luther, der sich doch nicht selbst loben wollte, von dem der Inhalt war, die loci ein unübertroffenes Büchlein, nicht nur der Unsterblichkeit, nein des Kanon würdig. Macht nach Melanchthon ein Dreifaches den Theologen, der Zeuge, der Grammatiker, der Dialektiker, so will er jenem höchsten Zweck mit diesen Mitteln dienen. Die Rhetoriker haben geraten, die freien Künste in loci communes zusammenzufassen, in oberste, feste, leichtbehältliche Grundbegriffe. Nun ist Paulus an die Stelle des magister sententiarum getreten; so gilt es die Hauptstücke, die allgemeinen Gesichtspunkte seiner Lehre zusammenzustellen. Sie laden zur Schrift ein, sind ein Index für die Erkenntnis Christi. In diesem Sinn will er Luthers Lehre in ein Corpus bringen. Er hat etliches deutlicher gemacht, als es zuvor war. Das sind wahrhaft bescheidene Worte, sie unterschätzen im Sinn ihres Urhebers doch nicht sein Verdienst. Man muß beachten, wie oft in den loci das frohe Gefühl des neuen humanistischen Betriebs sich ausspricht. Ich will's kurz sagen, ich will keinen Kommentar schreiben. Ich will nicht Rabbi heißen. Der Titel Doktor hat mir etwas drückendes. In gemeinverständlicher Weise will ich reden. Einfach die psychologischen Andeutungen, anschaulich die Illustration aus dem vollen Leben. Er hat die entscheidenden

Begriffe bearbeitet, in dieser Prägung sind sie in Umlauf gekommen: Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, Glaube d. h. Vertrauen. Ja man hat wohl mit Recht vermutet, daß einzelnes in Luthers Katechismus der Form nach zuerst von ihm ist ausgesprochen worden, z. B. das Gott fürchten, lieben und ihm vertrauen. Damit sind wir freilich auch mitten hinein in den Inhalt geführt, den er Luther verdankt und persönlich erlebt hat. Man spürt, die eingestreuten kurzen Gebetsworte sind keine Dekoration. In der Hauptsache, die jene Begriffe ausdrücken, soll man zu Hause sein. Man soll wissen, was Sünde und Gnade ist, sonst ist man kein Christ. Eben darin liegt die wahre Erkenntnis Gottes und Christi. Die Geheimnisse der Gottheit gilt es anzubeten, nicht zu untersuchen: aber verstehen, weil erfahren kann man die Wohlthaten Christi. Wohl fühlt Melanchthon die Kraft und die Lust in sich, in fachgerechtem Werk, in tadelloser Disputation den Scholastiker mit seiner Lehre vom freien Willen zu widerlegen, aber das wäre doch nur eine Aufgabe zweiten, dritten Ranges. Die stolzen Heiligen bedürfen Wahrheit, die sie demütigt; bekümmerte Gewissen verlangen Erkenntnis, die sie rettet. Natürlich giebt es Freiheit, wo es Wille giebt. Aber die Freiheit, die den Namen verdient, haben wir nicht. Gott will das Herz, wir lieben uns selbst, bis Gottes Liebe uns verzehrt. Zuvor wird die Liebe zu uns notwendig zum Haß Gottes. Das zu sagen gilt nicht für gebildet, aber es ist wahr. Die einen verbergen sich diese Wahrheit und bilden sich ein, Gott zu lieben; die andern gestehen sich die Wahrheit und verzweifeln. Aber die Verheißung, das Evangelium, Christus, die Gnade Gottes in ihm, d. h. die Huld, das Wohlwollen Gottes, sein Wille der Erbarmung erweckt und belebt das Herz im Glauben. Dieses Vertrauen ist die Rechtfertigung, in ihm erlebt man sie. Sie ist lauter Friede, Heil und Leben. Eben darin ist, was dem Gesetz unmöglich war, wirklich. Das Herz ist entzündet, Gott und den Nächsten zu lieben; und der ganze Umkreis der Welt empfängt ein neues, belebendes Licht, ist der Freiheit aufgethan. Nicht in Worten steht das Reich Gottes, sondern in Kraft, mit diesem Siegel schließt die erste Ausgabe der loci Melanchthons.

Im Jahr 1821, genau 300 Jahre später, erschien Schleiermachers christlicher Glaube. In seiner Art ein Jubiläum der ersten evangelischen Glaubenslehre, geeignet, diese selbst richtig zu schätzen. Dem begeisterten Urteil Luthers blieb die Kirche, die sich nach ihm nannte, nicht in jedem Sinne treu; die Epigonen lebten von dem Werk vielfach, indem sie es bekämpften, auch das war eine Anerkennung. Später, bis auf unsere Tage, ist noch mehr und Grundsätzlicheres an ihm getadelt worden. Die systematische Einheit soll ihm fehlen. Gewiß in vielem Betracht; eine innere Einheit hat es doch, Sünde und Gnade steht im Mittelpunkt, untrennbar eins mit Christus, das Heil mit dem Heiland. Darin reicht der Reformator über die Jahrhunderte hinweg Schleiermacher die Hand. — Die Lehre soll überschätzt, das Evangelium, wie es Luther entdeckt, zu einem neuen Gesetz gemacht sein, eine verhängnisvolle Wendung für die evangelische Kirche, die in dieser Verengung eben Melanchthon zum Vater habe. Aber der Prophet ist nicht Lehrer; mehr als der Lehrer, kann er diesen doch nicht entbehren, Luther jedenfalls wollte es nicht. Und lösen wir nicht leicht den Propheten, mehr als die geschichtliche Wahrheit erlaubt, los vom Boden seiner Zeit, von seinen eigenen Zeugnissen? — Namentlich die sogenannten objektiven Dogmen, von Gott, Christus soll Melanchthon, besonders in den spätern Auflagen, überschätzt, die Last der Vergangenheit aufs neue aufgelegt haben. Doch, zeugen nicht die Socinianer von naheliegender Gefahr? Und konnte auf den ersten Wurf jede Folgerung aus der neuen alten Erkenntnis vom Glauben gezogen werden? Sodann gerade ein Teil der Aenderungen, die Melanchthon vornahm, wie unvollkommen ohne Zweifel in der nächsten Gestalt, sind doch berechtigten, ja notwendigen Trieben der Reformation entsprossen. Es war das christliche Erleben selbst, das die Frage der Verantwortlichkeit stellte, das die Früchte des Glaubens im neuen Leben selbständiger zu würdigen verlangte. Und was das Abendmahl betrifft, so hat er, wieder in der Formel unbefriedigend, doch in der Sache einen stillen, nicht mehr in Frage zu stellenden Sieg errungen. — Allein ist nicht wenigstens der Vorhalt begründet, daß er versäumt, die Eigenart des religiösen Er=

kennens, so wie es der neuen großen Wirkung des Evangeliums entsprach, zu betonen, und daß er in seiner spätern Wiederaufnahme alter philosophischer Ueberlieferungen die Not der folgenden Jahrhunderte verschuldet? An zukunftsreichen Worten fehlt es doch auch hierin nicht. Z. B. die Glaubenslehre ruht auch auf Erfahrung, nicht nur die Medizin; es ist aber eine andere Art. Oder, das sind gewisse Dinge, die gute Zeugen haben, die die Kirche, ich und du erfahren können. Der Zusammenschluß von Gesetz, Christus, Heilsglaube ist Keim unverfälschter Apologetik. Wieder darf man sagen, die Nachwelt ist undankbar, wenn sie die Anfänger darüber tadelt, was die Fortsetzer versäumt, und die Erinnerung an Schleiermacher mag uns bedeuten, wie viel versäumt war, wie viel noch zu thun ist. Gerechter scheint das Urteil des Historikers, der uns erinnert, welch tragfähige Grundlage die geistige Arbeit der folgenden Geschlechter durch die Verbindung des reformatorischen Gedankens mit den Bildungselementen der Zeit und den Schätzen der Vergangenheit gerade durch Melanchthon gewann. Mögen es vielfach zerbrechliche Gefäße gewesen sein, sie hüteten doch ein köstliches Gut und ermöglichten das zunächst erreichbare Maß freier Bewegung, wie das Keimen einer neuen Freiheit, die dem Reichtum des Glaubens voller entsprach. Es ist ein kleines aber sprechendes Bild: von Wittenberg aus wird Kopernikus veranlaßt, sein Werk in den Druck zu geben. Als dann längst auf allen Gebieten die Erforschung der Natur aus der Natur neue, ungeahnte Bahnen eingeschlagen hatte, als auch der Geist in sein eigenes Geheimnis auf neuen Wegen sich vertiefte, da gewährte doch die überlieferte Melanchthonsche Formel von den beiden Welten, der natürlichen und übernatürlichen in ihrer Verschiedenheit und Einheit, manchem schaffensfreudigen Geist der neuen Zeit, auch einem größten wie Keppler, den Halt persönlicher Ueberzeugung. Ihrer äußeren Herkunft nach mittelalterlich, hatte sie aus dem Evangelium neue Lebenskraft gewonnen. Anders werden wir, und gewiß unmittelbarer an Luthers prophetisches Zeugnis anknüpfend, Natur und Geist, Ding und Person, Notwendigkeit und Verantwortlichkeit in Beziehung setzen; aber die Einheit der Absicht, nicht nur die Einsicht in die

stets sich erneuernden Schwierigkeiten, verbindet jeden solchen Versuch in der Kirche der Reformation mit deren erstem Versuch. Und auch der Glaube an den Erfolg, wenn wir dabei nicht an ein lückenloses System, sondern an eine lebendige persönliche Ueberzeugung denken, die persönliche Ueberzeugung von der Einheit des unverkürzten Evangeliums mit aller Wahrheit.

Melanchthon war von diesem Glauben persönlich durchdrungen. Und damit darf das Ende zum Anfang zurückkehren. Wir ehren ihn nicht, indem wir verschweigen oder verhüllen, was an ihm nicht groß gewesen ist. Daß er das Größte mit seiner Eigenart erfaßt hat, ihm mit dieser Eigenart gedient hat, ist seine Größe. Mit Recht sagt man, in der Eschatologie, in den Sätzen über das letzte überirdische Ziel verrate sich am unzweideutigsten das Wesen jeder christlichen Glaubenslehre. Melanchthon hat keine ausgeführte Lehre von den letzten Dingen, aber ihre Grundzüge sind ganz eins mit seiner Person. Wie der Wanderer, der durch die Nacht reist, nach dem Morgenrot sich sehnt, so verlangt mich nach dem Licht jener himmlischen Akademie. Dort will er mit dem fernen Freund, an den er schreibt, am Quell der Weisheit zusammen sein. Wenige Tage vor seinem Tod stellt er die Gründe zusammen, warum er sich nicht fürchte. Er nennt die Befreiung vom Kummer und von der Streitsucht der Theologen. Aber längst hatte er bezeugt, nur ein höheres Gut, nur das höchste kann den Abschied getrost machen, nicht nur beruhigen. Da sagt er zu sich selbst: du kommst ins Licht und schaust Gott; die Geheimnisse thun sich auf, warum wir so geschaffen sind, und die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. Aber nicht mehr sündigen, diese Aussicht giebt dem allem seinen sittlichen Wert. Die alte Einheit der reformatorischen Grundgedanken, Gnade, Christus, Vertrauen, das ist seine selbsterlebte Eschatologie, und das hohe Lied von der Heilsgewißheit, der Schluß von Römer 8, hat in seine letzten Gedanken geklungen, wie er es einst in den Tagen der ersten Arbeit begeistert seinen Schülern pries.

Seit im Jahr 1860 Melanchthons Todestag gefeiert wurde, merken wir am raschen Wandel des Urteils über ihn besonders deut-

lich, wie die Vergangenheit immer im Spiegel der Gegenwart betrachtet wird. Er ist viel gerühmt und hart getadelt, für die und jene theologische Meinung und kirchliche Stellung als erwünschter Patron aufgerufen worden. Der schlichte Gedanke, in dem wir sein Gedächtnis zusammengefaßt, ist unabhängig von solchen wechselnden Nebenabsichten. Er hat den Besten seiner Zeit genug gethan, ja man darf den höchsten Maßstab an ihn legen, er ist treu gewesen. Gedenktage kommen und gehen. Das unscheinbare, an keinen Tag gebundene, aber wirksamste Jubiläum ist der Entschluß, in jeder eigenartigen Zeit mit der besondern, wenn auch noch so bescheidenen Gabe treu dem Größten zu dienen. In unsrer akademischen Gemeinschaft mit dem besondern Beisatz: für die Schule und für das Leben! Damit ehren wir den Sinn Philipp Melanchthons.

Paulinismus und Reformation.

Von

J. Gottschick.

I.

Ego Christum amiseram illic (sc. in theologia scholastica), nunc in Paulo reperi. Mit diesem Zeugnis hat Luther[1]) selbst die bis heute geltende Anschauung eingeleitet, daß die Reformation eine Erneuerung des Paulinismus sei. Diese Anschauung nun in die „Beleuchtung" zu stellen, „die sie verdient", d. h. ihr Recht auf das stärkste einzuschränken, ist eins der Ziele der Erstlingsschrift eines jungen Theologen, Paul Wernle in Basel[2]). Es ist ein einzelnes Problem des Paulinismus, dem seine Untersuchung gilt, die Frage nach der Beurteilung und Behandlung der Sünde im Leben des Christen bei Paulus. Aber er hat dies Einzelproblem, das in der That bisher nicht genügend gewürdigt worden ist, im Zusammenhang des Ganzen der Frömmigkeit, der apostolischen Praxis und des Lehrbegriffes des Paulus angegriffen. Und von dem letzteren, der, wie er S. VI sagt, es dringend nötig hätte, auf eine neue Art erfaßt zu werden, hat er nun ein Bild und eine Wertung gewonnen, die allerdings vielfach neu sind und um so mehr Recht auf Prüfung haben, als er die Anregung zu seiner Auffassung des Paulinismus von Theologen wie B. Duhm, W. Bousset, J. Weiß empfangen zu haben bekennt.

---

1) Erl. A. opp. var. arg. III 262.

2) Der Christ und die Sünde bei Paulus. 1897.

Der Schlüssel für die paulinische Theologie ist ihm die Erkenntnis, daß sie enthusiastische Missionstheologie ist, entworfen für die Zwecke der Heidenmission unter dem Einfluß der Ueberzeugung, daß der Weltuntergang unmittelbar bevorsteht, ja, daß die künftige Welt des messianischen Reiches schon in die Gegenwart hineinragt. Sie ist der Schlüssel zunächst für die Glaubenspredigt des Apostels. In der begeisterten Gewißheit, die ihm seine Schauung des Christus und die Sendung des Geistes giebt, daß die künftige Welt schon angebrochen, Sünde und Gesetz abgethan, die Unterschiede von Geschlecht, Stand, Nationalität ausgelöscht sind, verkündigt er das Evangelium von der Gnade Gottes, welche jedem an Jesus Christus Gläubigen ohne weitere Bedingung die Sünden des vergangenen Lebens vergiebt, ihm die Errettung im nahen Endgericht zusichert und die Erstlingsgabe des Geistes gewährt. Diese seine missionarische Glaubenspredigt ist eine rein religiöse. Von Moral ist bei ihr keine Rede. Paulus nimmt die Gläubiggewordenen, ohne sich ihres Bruches mit der Sünde zu vergewissern, in die — kultische Gemeinschaft der — Kirche auf, die er — in Nachwirkung der jüdischen Anschauung und im Widerspruch mit seiner individualistischen Wertung des Glaubens — als die gegenwärtige Verwirklichung des Reiches Gottes, als die Gemeinde der Heiligen und den Tempel des h. Geistes ansieht, und zwar so, daß ihm die Teilnahme an ihrem, dem wahren Kultus ohne Rücksicht auf die Gesinnung auch in irgend welchem Maße den Anteil an ihren Privilegien, das Eingehen in das Messiasreich verbürgt. Auch der Geist ist ihm ursprünglich eine „Größe, die mit der Ethik nichts zu thun hat"; er ist die Kraft, welche Gnosis, Ekstasen, Wunder wirkt. Lediglich der Heidenmission, der Verteidigung seiner Praxis dient dann die Rechtfertigungslehre, wie er sie im Galaterbrief gegenüber dem Anspruch entwickelt hat, daß man nur durch Beschneidung und Reinigungswerke Glied der Gemeinde werden könne, die das Anrecht auf die künftigen Güter hat. Die Rechtfertigung bedeutet aber das erste Geschenk der messianischen Zeit, die Aufnahme in die Gemeinde des wahren Kultus und der wahren Hoffnung; sie stempelt also den Christen zum Jenseits-

menschen. Der rechtfertigende Glaube hat deshalb auch keine Abzweckung auf die sittliche Besserung, sondern nur auf die religiöse Beseligung. Im Römerbrief giebt sie allerdings die Antwort auf das tiefste Problem der Religion, wie der Mensch, der als natürlicher durch seine Leistungen vor Gott nicht bestehen kann, gerettet wird. Aber rein religiös und missionarisch ist sie auch hier geblieben, da die Selbstbeurteilung als Sünder nur für die Zeit vor dem Christenstand gilt.

Die Glaubenspredigt ist aber für Paulus nicht das Ganze seines Evangeliums. Sie ist Missionspredigt, den Christen gegenüber macht er von ihr keinen Gebrauch. Er läßt ihr die sittliche Unterweisung als ein zweites folgen und begründet diese nicht auf den Glauben, sondern in erster Linie auf die Furcht vor dem Gericht, sodann auf den Charakter, den sie als Gemeinde der Heiligen oder Inhaber des Geistes haben. Und hier verliert denn der Glaube auch seine Bedeutung als Grund der Heilsgewißheit. In unlösbarem Widerspruch mit dem früheren Satze, daß, wer glaubt, gerettet wird, heißt es jetzt, daß das Gericht nach den Werken ergeht und daß nur, wer sündenfrei ist, gerettet wird [1]). Ebenso wenig gewährt der Glaube dem Christen den Trost der Vergebung für die Sünden, die er als solcher begeht. Die Sünde hat für Paulus im Leben des Christen gar keine Stelle. Der Christ kann und soll — mit Gottes Hülfe — sündenfrei sein und bleiben. Wernle schließt sich hier an die Beobachtung Ritschl's an, daß Paulus weder in seiner Selbstbeurteilung noch überhaupt auf die bleibende Unvollkommenheit der Christen reflektiert, um sie durch die Vergebung in Christus zu ergänzen. Aber er geht nun weit über Ritschl hinaus. Paulus hat nach ihm den radikalen sittlichen Bruch, den er erlebte, als völlige Neuschöpfung angesehen, indem er ihn in die eschatologische Beleuchtung stellte, nach der das Christenleben der Anfang der neuen Welt, der von Sünde freien, ist, und ist dann durch seine starke Hoffnung auch wirklich

---

[1]) In der gleichen Linie liegt es, daß er I Kor 8 3 die Liebe als Grund der Erwählungsgewißheit hinstellt und I Kor 10 1—13 den Massen die Heilsgewißheit geradezu verbietet, indem er die Heilsunsicherheit oder Furcht vor dem Gericht an ihre Stelle setzt.

in besonderer Weise sittlich bewahrt. Er hat aber ferner seine individuelle Erfahrung, beides in einen großartigen Optimismus des Glaubens und in einem gewaltsamen und eigensinnigen Doktrinarismus, der um die widersprechende Erfahrung sich nicht bekümmert, verallgemeinert und so bei allen Gläubigen einen gleichen Bruch vorausgesetzt und dann auch theoretisch deduziert, obwohl seine Missionspredigt einseitig religiös gewesen war und Leute wie die Korinther wohl begeistern konnte, aber wenig gebessert hatte. Die Ueberzeugung, daß die messianische Zeit schon da ist, begründet diese Beurteilung der Gläubigen. Sie liegt auch den Theorien zu Grunde, durch die er jene sittliche Wandlung deduziert, der einfachen des Galaterbriefes, daß der Gläubige des Gesetzes nicht bedarf, weil er den Geist hat, der nur gute Früchte bringen kann, und der komplizierten Röm 6 1—7 6 von der mit der Rechtfertigung oder dem Glauben zusammenfallenden Wiedergeburt. Der Enthusiasmus erklärt auch die Zuversicht, die Paulus trotz der ihm in den Gemeinden begegnenden und von ihm ernst und nüchtern beurteilten Sünde aufrechterhalten hat, daß der Christ sündenfrei bleiben und wenn er gesündigt, rasch sich bessern oder doch durch die Gemeinde bzw. die echten Christen gebessert werden könne. Die Kürze der Zeit bis zur Parusie macht das möglich. Eine Entwicklung des christlichen Lebens kennt Paulus eben nicht, sondern nur eine Bewahrung in der bereits eingetretenen Sündenfreiheit.

Freilich jene Theorien von der mit der religiösen Wandlung geschehenen sittlichen Wandlung haben ihre Kehrseite. Die Erfahrung zeigt, daß sie bei den wenigsten Christen zutreffen. Sie verhindern ferner die rechte Erfassung des Sittlichen als Verpflichtung. Mit einem Sprung, den er nicht merkt, hängt Paulus der indikativischen Aussage von der für den Pneumatiker oder Wiedergeborenen bestehenden Naturnotwendigkeit, nicht zu sündigen, sondern Gutes zu thun, den Imperativ an, der Heiligung und Liebe fordert, und vertauscht so den Begriff des Geistes als der Wunderkraft mit dem des freien Willens. Endlich bringt es die Basierung der ethischen Theorie auf den Geist und die schroffe Scheidung zwischen dem Sünder und dem Pneumatiker mit sich,

daß das Christenleben in beständige Unsicherheit gerät und in einzelne Stücke auseinanderfällt, weil sie die Anschauung zur Folge hat, daß jede Sünde den Verlust des Geistes beweist.

Angesichts dieses Bildes der paulinischen Gedankenwelt ist es nicht befremdlich, wenn Wernle trotz aller Anerkennung des segensreichen Einflusses, den der Apostel als Prophet des Individualismus und des christlichen Ideals auf viele Einzelne gehabt, dennoch den Segen der paulinischen Theorien nicht hoch anschlägt. Er urteilt: Paulus habe der folgenden Zeit ein viel wertvolleres und reicheres Erbe als durch seine eignen Theorien dadurch hinterlassen, daß er die Grundgedanken der Urgemeinde zwischen sie als ihre Erweichung und Ergänzung hineingestellt habe. Für deren Frömmigkeit ist nach Wernle Folgendes charakteristisch. Ihre eigentliche Form ist der Imperativ. Die Hauptsache ist bei ihr nicht, was der Christ erleidet, sondern was er thut. Die Gnade ist ihr nur einerseits die Voraussetzung des menschlichen Thuns, sofern der Ruf Gottes zur Rettung der Bekehrung vorangeht und die Taufe die früheren Sünden abwäscht, andererseits die Ergänzung, sofern der treue Gott die Berufenen bewahren wird, wenn sie tapfer mit der Sünde kämpfen und nach den Niederlagen sich wieder aufraffen. Dieser Kampf hat zur Voraussetzung die aktive Bekehrung als den ersten, aber keineswegs entscheidenden Durchbruch des sittlichen Willens und er vollzieht sich in dem Wechsel der Stimmung von Furcht vor dem nahen Gericht und Hoffnung auf den nahen Lohn. Hier giebt es keine Ruhe, keine Gewißheit des Heils.

Mit dieser Auffassung des Paulinismus hofft Wernle den Glauben an die Einheit der protestantischen Gedankenwelt mit ihm erschüttert zu haben. Er giebt zu, daß die protestantischen Theorien teilweis korrekte Reproduktionen der paulinischen Formeln sind: um so größer ist ihm der Abstand hinsichtlich des eigentlichen Sinns und der praktischen Bedeutung.

Erstlich ist der eschatologische Enthusiasmus geschwunden, der alle paulinischen Gedanken und auch die Rechtfertigungslehre beherrscht, und nicht nur in dem Sinne, daß die Reformation nicht mehr auf die Nähe des Weltuntergangs rechnet, sondern

auch in dem, daß sie Diesseits und Jenseits scharf scheidet, während Paulus das ewige Leben im vollen Sinn hier schon zu besitzen glaubt. Sodann ist die reformatorische Rechtfertigungslehre Gemeindetheologie, da sie, wie Ritschl gezeigt hat, die Frage beantworten will, wie der Christ, der in der Gemeinde aufgewachsene, der Gnade Gottes gewiß sein kann, und ist so das Ganze des Christentums, während sie für Paulus lediglich Missions- oder Bekehrungstheologie ist und ihre Ergänzung durch die Lehre findet, daß die Rettung von der Heiligkeit abhängt. Die Hauptsache ist hier: Die Reformation hat durch Behauptung der Fortdauer der Sünde im Christen des Paulus scharfe Trennung zwischen Sünden- und Gnadenstand verwischt, und leitet nun, wovon Paulus nichts weiß, den Christen, der sich als Sünder zu beurteilen hat, an, seine Zuversicht zu Gott durch Reflexion auf die Vergebung in Christus aufrechtzuerhalten. So wird ihr die Rechtfertigung aus einem einmaligen zu einem sich immer wiederholenden Akte [1]). — Darum wird der Paulinismus „für uns unbrauchbar“ S. 107, sobald man zugesteht, daß Röm 7 sich nicht auf den Wiedergebornen bezieht. War es eine That der Wahrheit, wenn die Reformation mit Paulus' schwärmerischem Postulat der Sündenfreiheit des Christen brach, so vermehrte sie doch die Unklarheit, wenn sie trotzdem die unwahre Theorie von der Wiedergeburt beibehielt, „wo man nicht fragen darf, wer der

---

[1]) Von geringerer Bedeutung ist, daß die protestantische Dogmatik nach W. mit der Abrahamskindschaft nicht viel soll anfangen können. Nun, sie kann genau so viel mit ihr anfangen und fängt bei Luther so viel mit ihr an, als die Thatsache, daß Gott mich in die Gemeinde durch die Taufe versetzt hat, mir eine Bürgschaft seiner speziellen Gnadenabsicht gegen mich ist. Uebertrieben ist, daß der Gegensatz des sola fide beidemal ein andrer sein soll, dort Beschneidung und Reinigkeitswerke, hier sittliche Leistung; W. gesteht selbst zu, daß im Römerbrief das letztere der Fall ist. Die vom Protestantismus verneinte katholische Schätzung kultischer Leistungen ist andrerseits eine genaue Analogie zu den jüdischen Forderungen. Sinnlos ist der Satz S. 84: „die protestantische Frage, ob der Christ gute Werke thun müsse oder nicht, hat mit der (paulinischen) Rechtfertigungslehre nichts zu thun.“ Diese Frage ist gar keine protestantische Frage, sondern gehässige Konsequenzmacherei der katholischen Polemik.

Wiedergeborne ist und wann die Geburt stattfinde". Dagegen ist es ein wirklicher Fortschritt über Paulus hinaus, daß sie im Glauben die religiöse Kraft entdeckte, die über die Sünde siegt; denn das ist mehr wert, „als alle theoretischen Beweise, daß der Christ der Sünde bei der Taufe abgestorben sei und als alle Ermahnungen, er solle nicht mehr sündigen", wenn sie andrerseits auch die sittliche Kraft des Christentums dadurch gelähmt hat, daß sie die Gerichtsbotschaft noch völliger als Paulus beseitigte. Vollends ist ihm Paulus mit dem Gedanken, daß der Christ sündenfrei sein kann, ein Vorläufer der Sekten, mit der Begründung der Heilsgewißheit auf die Liebe und dem Verbot derselben für die Massen ein Vorläufer des Katholizismus. Nicht minder ist er mit seinem Begriff von der Kirche ein Vorläufer beider, der Sekten mit dem Bestreben, die Gemeinde der Heiligen zu realisieren, des Katholizismus mit der Anschauung von der über die Gesinnung übergreifenden Kraft der Teilnahme an der kultischen Gemeinde und mit der Gleichsetzung der letzteren mit dem gegenwärtigen Gottesreich.

Gegenüber dieser in Sache und Ausdruck überaus starken Betonung des Abstands zwischen Paulus und der Reformation machen dann nachträgliche, ganz unbestimmt gehaltene Limitationen wenig Eindruck, wie die, daß die paulinische Frömmigkeit in der Reformationszeit oder Paulus in den Reformatoren neu aufgelebt sei, könne nur der bezweifeln, der die Religion nach Theorien beurteile, S. 109/110. VIII/IX. Um so weniger, als Wernle dann doch die paulinische und die lutherische Frömmigkeit als Wandel im Geist, Enthusiasmus und daher Unruhe und als das sichere herzliche Vertrauen zu Gott in Freud und Leid gegenüberstellt.

II.

Es ist gewiß richtig, und wenn auch nicht neu, doch oft nicht genug beherzigt, daß in der paulinischen Predigt sich zwei Gedankengruppen relativ selbständig nebeneinanderstellen, und daß für diese beidemal die Erwartung des alsbaldigen Eintritts der künftigen Welt von entscheidender Bedeutung ist, die Glaubenspredigt von den Gütern, welche Gott dem Glauben schon jetzt

gewährt und alsbald ganz schenken wird, und die imperativische ethische Predigt, welche sittliche Vollkommenheit als Bedingung des Bestehens im nahen Gericht fordert. Aber Wernles nähere Ausführung dieser Grundzüge, seine Konstatierung der tiefgreifendsten Widersprüche, seine abschätzige Beurteilung der paulinischen „Theorien" fordert vielfach zum entschiedenen Widerspruch heraus.

Schon die Formel ist einfach falsch, daß die Glaubenspredigt bzw. die Rechtfertigungslehre lediglich missionarische Bedeutung habe, Bekehrungstheologie sei, sofern sie den Sinn haben soll, daß die Rechtfertigung nur für den Eintritt in den Christenstand und die Gemeinde, nicht aber für den Fortgang des Christenlebens in der Gemeinde etwas austrage. Das ist unmöglich nach Wernles eigener richtiger Begriffsbestimmung der Rechtfertigung, daß sie die Rettung im Gericht verbürgt und das Anrecht auf die künftigen Güter gewährt, daß sie in den Stand des δίκαιος versetzt, nicht blos rückwärts auf die vergangenen Sünden, sondern vorwärts auf das Erbe der Gerechten blickt. Und es widerspricht der Thatsache, daß Paulus Röm 5 1—11 8 31—39 in vollster Begeisterung die Bedeutung ausführt, die die Gewißheit, gerechtfertigt zu sein, für den Gläubigen hat. Bringt sie ihm doch die triumphierende Zuversicht zu Gott mit sich, die über den Druck von Trübsal und Anfeindung durch Mächte aller Art, und über die Furcht vor dem künftigen Zorn hinaushebt und der Errettung zum Leben sicher ist[1]).

Ist die Rechtfertigungsgewißheit etwas, was nach Paulus der Stimmung des in der Gemeinde der nahen Parusie entgegensehenden Christen ein spezifisches Gepräge verleiht, so ist es psychologisch undenkbar, daß, wie Wernle behauptet, in seiner

---

[1]) Völlig unverständlich ist die Behauptung, daß Röm 8 31 ff. nur einen Höhepunkt in der Stimmung des Apostels bilde und nicht eigentlich zu seiner Theologie gehöre. Die Stelle ist die folgerechte Ausführung des Gedankens, daß die Rechtfertigung δικαίωσις ζωῆς ist Röm 5 18, weist mit dem „die Liebe Gottes in Christo Jesu" auf den Faktor hin, der auf diese Höhe der Stimmung immer wieder zu erheben vermag, findet in Röm 5 1—11 II Kor 4 13—18 ihre Parallelen.

Gedankenwelt der absolute und unlösbare Widerspruch zwischen den beiden Sätzen bestanden hat, „wer glaubt, wird gerettet“ und „wer sich geheiligt hat, wird gerettet“. Einen solchen Widerspruch zwischen den Maßstäben der Errettung hätte sich Paulus nur dann allenfalls verhüllen können, wenn die künftige Errettung im Gericht nur eine abgeleitete Konsequenz der direkt nur auf den Eintritt in ein gegenwärtiges Gnadenverhältnis abzweckenden Rechtfertigung darstellte, nicht, wenn sie, wie es zweifellos ist (Röm 1 17 „der aus Glauben Gerechte wird leben“) deren eigentliche Zweckbeziehung ist. Die peripherischen Gedanken des Paulus gleichen sich gewiß nicht alle widerspruchslos aus. Im Zentrum derselben ist ein solcher nackter Widerspruch unmöglich. Nun soll Paulus nach Wernle sich diesen Widerspruch verhüllt haben „durch die Stärke seiner Hoffnung“. Aber, woran man mit ihm allenfalls denken könnte, daß Paulus es sich durch durch diese, d. h. durch die Gewißheit der Nähe des Gerichts und der Hülfe Gottes verborgen habe, das wäre die Schwierigkeit, daß der im Fleisch und in der Welt lebende Gläubige das Ziel der Heiligkeit auf Erden erreichen könne, nicht aber der Widerspruch der Maßstäbe, die als Grund der Zuversicht und der Sorge unmittelbar im Bewußtsein zusammenstoßen mußten.

Ein vermittelnder Gedanke ist schon der, welcher von Anfang an bei Paulus Bestandteil der Glaubenspredigt ist. Ehe noch von den sittlichen Aufgaben der Gläubigen die Rede ist, spricht Paulus im Hinblick auf die Treue des Gottes, der uns berufen hat, die Gewißheit aus, daß Gott die Gläubigen im Gericht in makelloser Heiligkeit hinstellen wird. I Th 3 12 13 I Kor 1 8 9 Phil 1 6 9—11 Kol 1 22 23. Nur einmal I Th 5 23 24 tritt der Hinweis auf diese Hoffnung nach der sittlichen Ermahnung zur Heiligung, also als deren ermutigende Ergänzung auf. Nur des Beharrens in Glaube und Hoffnung gedenkt Kol 1 23 als Bedingung für diese Darstellung in Heiligkeit. Daß die Predigt von dem rettenden Glauben diesen Mittelgedanken einschloß, ist bei der Ueberzeugung, daß nichts Unreines in das Reich Gottes eingehen kann, naheliegend genug. Ist nun aber die Rechtfertigungslehre nichts anderes als die durch die apologe-

tische Rücksicht auf den Judaismus bedingte Formulierung der Glaubenspredigt, so wird es keine unerlaubte Systematisierung, sondern die Konstatierung des für Paulus eigenes Bewußtsein Zusammengehörigen sein, wenn man sagt: der rechtfertigende Glaube schließt ihm die Gewißheit ein, daß Gott die aktive Gerechtigkeit, die zum Bestehen im Gericht, zum Eingehen ins Leben erforderlich ist, herstellen wird[1]). Die Erfüllung mit der Frucht der Gerechtigkeit ist es, worauf Phil 1 11 die Hoffnung auf die von Gott am Tag Christi herzustellende Unanstößigkeit hinausläuft. Und Kol 1 22 ist solche Darstellung in makelloser Heiligkeit der Zweck der Versöhnung. Vielleicht ist auch das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit, die wir nach Gal 5 5 durch den Glauben erwarten, nicht die bloße Gerechterklärung, sondern die sittliche Gerechtigkeit. Mindestens kann die Gerechtsprechung für die schon Gerechtgesprochenen Gegenstand der Hoffnung nur als analytisches, nicht als synthetisches Urteil sein. Ist es nun aber für Paulus selbstverständlich, daß die Heiligkeit oder Lebensgerechtigkeit für den Gläubigen nur dann Gegenstand seiner Hoffnung sein kann, wenn sie auch Gegenstand seines Strebens ist, so ist es begreiflich, daß er es als keinen Widerspruch empfindet, wenn er dazu mahnt, nach diesem Ziel zu streben und dann doch seine Erreichung von der über das menschliche Thun übergreifenden göttlichen Wirksamkeit erwarten läßt. Und es ist dies ein Widerspruch nur für den, welcher sich außerhalb der sittlichen Religion stellt, der diese Antinomie unveräußerlich anhaftet. Für das Leben des bereits Bekehrten aber gewinnt der Glaube an die Rechtfertigung jetzt noch die Bedeutung, daß er sein Lebensgefühl nicht blos mit Zuversicht, sondern auch mit Demut erfüllt. Gott ist's, der Wollen und Vollbringen wirkt Phil 2 13; vgl. I Kor 1 31 15 10 II Kor 3 4 5 Röm 11 35.

Unbegründet ist auch die Behauptung, daß Paulus seiner Lehre von der die Heilsgewißheit mit sich bringenden Kraft des Glaubens nicht treu geblieben, sondern auch schon die katholischen Thesen vertreten habe. Es ist nur sehr cum grano salis richtig,

[1]) Vgl. O. Holtzmann, Die Offenbarung durch Christus und das Neue Testament, in dieser Zeitschrift, I, S. 393.



daß er die Erwählungsgewißheit auf die Liebe, statt auf den Glauben begründet habe. Röm 8 28 und I Kor 8 3 ist nicht die Liebe zu den Menschen, sondern die zu Gott Kriterium der Erwählung. Röm 8 28 ist aber ebenso wie I Kor 2 8 Jak 1 12 das „Gott lieben" nach alttestamentlichem und jüdischem Sprachgebrauch ein mit Gottesfurcht synonymer Ausdruck für Frömmigkeit [1]). Röm 8 23 führt der Zusammenhang nicht auf Erweise der Gottesliebe in Nächstenliebe: der Grund der Gewißheit der künftigen Verherrlichung ist vielmehr die Liebe Gottes in Christus, deren subjektives Korrelat der Glaube ist. I Kor 8 3 mag an die Nächstenliebe gedacht sein; aber dort handelt es sich auch nicht um den eigentlichen Grund der Erwählungsgewißheit, sondern um ein Kriterium ihrer Echtheit. Grade der I Korintherbrief gründet die Heilsgewißheit auf die göttliche Berufung 1 8 9 und betrachtet diese als Erweis der Erwählung 1 24—28. Wenn aber gar I Kor 10 12 besagen soll, Paulus verbiete geradezu die Heilsgewißheit, so läßt sich eine solche Behauptung uur als eine Nachwirkung des Dogmatismus verstehen, der die religiösen Ueberzeugungen nicht in dem Zusammenhang auffaßt, in welchem sie im persönlichen Leben stehen. Paulus' Heilsgewißheit, die freudige Gewißheit, in Gottes Hand für Zeit und Ewigkeit geborgen zu sein, hat zu ihrer Voraussetzung die Ehrfurcht und Demut, die vor Gott sich beugt und die aus der nüchternen Erkenntnis der Gefahren von Fleisch und Welt folgende Furcht der Wachsamkeit. Was Paulus verbietet, ist das fleischlich sichere Zutrauen zu sich selbst, welches des sittlichen Ernstes und der Demut vergißt: grade der V. 13 folgende Hinweis auf Gottes Treue zeigt, wie wenig er die echte Heilsgewißheit verbieten will.

Schon aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß der von Wernle behauptete rein religiöse, d. h. sittlich indifferente Charakter der Glaubenspredigt sich nicht durchführen läßt. Auch sonst ist diese Behauptung unhaltbar. Wernle selbst muß es S. 98 für wahrscheinlich erklären, daß Paulus bei seiner Missionspredigt oft so

---

[1]) Vgl. Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums, II, 1896, S. 30.

verfuhr, wie im Römerbrief, wo er „allen Schmutz des Heidentums und allen verborgenen Dünkel des Judentums aufdeckt und beide vor den Richterstuhl Gottes stellt, damit sie sich dort selbst das Urteil sprechen". Und der I Thessalonicherbrief, der vor Allem für den rein religiösen Charakter der paulinischen Missionspredigt zeugen soll, läßt deutlich erkennen, daß Paulus wirklich so verfahren ist. Denn wenn die Thessalonicher sich von den Götzen bekehrt haben, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen 1 9, so bedeutet doch nach aller Analogie des paulinischen Sprachgebrauchs Röm 6 22 14 18 diese Absicht den inneren Bruch mit dem für das heidnische Leben charakteristischen Sündendienst, dessen Verderblichkeit die Missionspredigt so gewiß aufgewiesen haben wird, als sie den Weg zur Rettung vor dem kommenden Zorn Gottes zeigte 1 10. Und nach 1 3 hat das Wort Gottes dort seine Wirkung nicht blos in Glaube und Freude im h. Geist und Standhaftigkeit, sondern, was Wernle ausläßt, auch in der Aenderung des Lebens gehabt, die die Liebe mit sich führt.

Vollends ist es falsch, daß der h. Geist bei Paulus von Hause aus mit der Ethik nichts zu thun habe und eigentlich erst im Galaterbrief zum Grund sittlicher Affekte gemacht sei. Schon I Thess 4 7 8 betrachtet Unreinigkeit und den Besitz des heiligen Geistes als ausschließende Gegensätze, und wenn Paulus 4 9 fortfährt „von der Bruderliebe braucht man euch nicht erst zu schreiben, seid ihr doch selbst θεοδίδακτοι einander zu lieben", so ist doch zweifellos der Geist das Organ der wirksamen göttlichen Belehrung. Im I Korintherbrief aber kommt nicht nur der Satz 3 4 in Betracht, daß Eifersucht und Streit sich mit dem Geist nicht vertragen, sondern auch 6 10 11 und 12 31 ff. Wenn nach 6 10 11 das Lasterleben für die Korinther mit der Taufe, mit der Rechtfertigung und Heiligung durch den Namen Jesu und den Geist unsres Gottes ein Ende genommen hat (ταῦτά τινες ἦτε), so ist der Geist als eine gegen die Laster feindliche Kraft gedacht. Und wenn die Liebe 12 3 ff. den wunderhaften Geistesgaben als das Vorzüglichere entgegengesetzt wird, so ist auch diese als eine Geistesgabe verstanden. Endlich, wenn nach Wernle selbst der Geist für Paulus der Erstling der künftigen Welt ist, d. h. der

Welt, „in der es keine Sünde mehr giebt", so steht er doch sicher im Gegensatz zur Sünde [1]).

Umgekehrt, wenn die sittlichen Antriebe zur Selbstzucht des sinnlichen Lebens und zur Liebe von Hause aus für Paulus Früchte des Geistes sind Gal 5 22 23, der als Erstling der künftigen Welt über dieser Wesen Aufschluß giebt, so wird Paulus die künftigen Heilsgüter von vornherein sich nicht sittlich indifferent gedacht und nicht, wie Wernle mit Kabisch meint, mehr die Unvergänglichkeit als den Gegensatz zur Sünde bei diesen vor Augen gehabt haben. Daß Paulus in dieser Hinsicht nicht hinter dem Henochbuch oder den Psalmen Salomos zurückgestanden habe, ist wohl schon aus der Idealität und Unmittelbarkeit der Hingabe an das Sittliche, die er übt und lehrt, abzunehmen, findet aber auch bei ihm seine ausdrückliche Bestätigung. Woran er appelliert, um zur Heiligung zu mahnen, wenn er daran erinnert, daß die Lasterhaften nicht das Reich Gottes ererben werden, ist nicht bloße Furcht vor dem drohenden Gericht, bei dem Gott nun einmal nach seinem souveränen Willen solche ausschließt, sondern es ist die Empfindung für den sachlichen inneren Widerspruch, in dem die ungezügelte Hingabe an das Sinnliche mit dem Adel des unvergänglichen und überweltlichen Gottesreiches steht. Wandelt, sagt er I Thess. 1 12 würdig des Gottes,

---

[1]) Das Urteil Wernles, daß der Geist bei Paulus von Hause aus etwas sittlich Indifferentes sei, ist um so befremdlicher, als er Gunkel (Die Wirkungen des hl. Geistes u. s. w. 1888) seiner Dankbarkeit versichert. Gunkel aber sagt nicht nur nichts davon, daß Paulus erst nachträglich die Umdeutung desselben ins Ethische vollzogen habe, sondern sieht Paulus' eigentümliche Größe darin, daß er einerseits die Machtwirkungen des Geistes wie Erkenntnis u. s. w. danach gewertet, wie sie der Erbauung der Gemeinde, also einem ethischen Zwecke dienen und andrerseits das ethische Christenleben selbst nur als Wirkung einer übernatürlichen Macht habe verstehen können. Endlich führt er S. 97 ff. aus, daß die Lehren vom πνεῦμα und von der Gemeinschaft mit Christus Parallelen sind, „verschieden nur darin, daß ein Uebernatürliches das eine Mal von einer göttlichen Kraft, das andre Mal von einer diese göttliche Kraft in sich tragenden Person hergeleitet wird." II Kor 5 14 ff. zeigt aber, daß die von dieser Person ausgehende Kraft die Liebe, also eine ethische Kraft ist. Von dieser Parallele zum Geist schweigt Wernle ganz.

der euch berufen hat zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit. Vgl. Phil 1 27 Kol 1 10. Aber das kommende Reich ist nicht nur eins der Erhabenheit über den Schmutz der Sinnlichkeit, sondern auch eins der Liebe. Bleibt doch nach I Kor 13 13, wenn der Glaube zum Schauen wird und die Hoffnung in Erfüllung geht, das, was größer ist als beide, die Liebe. Das Gleiche folgt daraus, daß in ihm Gott sein wird Alles in Allem I Kor 15 28 und daß die Hoffnung auf die Einwohnung Gottes als Motiv für den Wandel in Heiligung und Liebe auftritt II Kor 6 17 18 13 11. Darauf weist ferner der Umstand hin, daß die Zugehörigkeit zu der Gemeinde[1]), die als Gemeinde der Heiligen, als Tempel des

[1]) Es ist richtig, daß der katholische Kirchenbegriff an dem paulinischen insofern einen Vorläufer hat, als auch dieser die Kultusgemeinschaft mit dem gegenwärtigen Gottesreich gleichsetzt. Nur ist diese Kultusgemeinschaft noch nicht wie dort eine rechtliche, auch keine Anstalt, sondern eine Gesamtheit von Personen (ὑμεῖς I Kor 3 16). Jene Gleichsetzung aber entsprach, das hätte grade Wernle sehen müssen, dem durch die besonderen Bedingungen von Missionsgemeinden gegebenen Thatbestande. Ist Kirche = Reich Gottes die Gemeinschaft der vom Geist getriebenen Personen eben in den Funktionen des Geistes, so durfte erstlich damals darauf gerechnet werden, daß alle Glieder der Kultusgemeinde auch wirklich Gläubige und Geistesbesitzer waren; sodann ging naturgemäß das Gemeinschaftsleben der Gläubigen in ihr auf; die lutherische Wertung des bürgerlichen Berufes konnte Paulus nicht antizipieren. — Dagegen findet an den beiden andern Punkten die von Wernle behauptete Analogie mit dem katholischen Kirchenbegriff nicht statt. Erstens. Die paulinische Schätzung von Glaube und Liebe begründet keineswegs einen solchen Individualismus der Religion, für den die Gemeinschaft nur ein nachträgliches Erzeugnis der in Liebe sich zusammenschließenden Einzelnen sein könnte. Ist für Paulus das künftige Heilsgut Teilnahme an der Gemeinschaft der Heiligkeit und Liebe, so ist die von Gott bewirkte Teilnahme an dem Lebenszusammenhang von Personen, in dem schon jetzt die Kräfte der künftigen Welt walten und ihre Güter vorweggenossen werden, in der That eine Bürgschaft des Anteils am Heil, die für den Glauben sehr wertvoll ist. Und für die Teilnahme an den Sakramenten, so sehr diese für Paulus Mysteriencharakter haben mögen, ist doch die persönliche Gläubigkeit die selbstverständliche Voraussetzung. Zweitens. Daß die Teilnahme am wahren Kultus ohne Rücksicht auf die Gesinnung für Paulus die Seligkeit verbürge, schließt Wernle daraus, daß der Glaube I Kor 10 1—4 12 13 gar nicht unter den Merkmalen des wahren Gottesvolks erwähnt wird. Aber in aller Welt,

h. Geistes, als Leib Christi nach Wernle selbst der Anfang des Gottesreichs im gegenwärtigen Aeon ist, für Paulus das Motiv zur Fernhaltung von Sinnlichkeitssünden und zur Liebe ist. Endlich spricht Paulus dies sittliche Wesen des Gottesreiches Röm 14 17 18 klar aus: Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im h. Geist. Nur, wenn er die Gerechtigkeit hier sittlich gemeint hat, kann er fortfahren: wer darin dem Christus dient, der ist Gott gefällig und den Menschen wert.

Fällt so in den Gütern der künftigen Welt, die die Rechtfertigung gewährt oder verbürgt, für Paulus, wie viel unsagbare Herrlichkeit anderer Art er auch bei ihnen mitgedacht haben mag, doch der Hauptton auf dies Moment, daß es ein Reich der Gerechtigkeit oder der Heiligkeit und der Liebe ist, dann ist, was bei der Beziehung der Rechtfertigung und der Heiligung auf das Gericht S. 6 schon in Sicht kam, seine Anschauung von der künftigen Welt das Band, welches in seinem Geiste die Gewißheit, daß Gott dem Gläubigen an ihr Anteil giebt, und das Bewußtsein der Nothwendigkeit von Heiligung und Liebe, um diese Teilnahme zu erreichen, widerspruchslos verbindet. Denn der Glaube schließt das Verlangen nach dem Vollbesitz jener Güter, darum aber auch das aktive Streben nach ihnen notwendig in sich. Es ist somit wirklich innerlich begründet, wenn Paulus Gal 5 5 6 den Glauben, durch den wir das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit erwarten, als einen durch die Liebe thätigen bezeichnet[1]).

---

handelt es sich denn dort um Verbürgung der Anwartschaft auf die Güter des Heils oder vielmehr in der ersten Stelle um den warnenden Nachweis, daß die Teilnahme an Gottes Gnadenveranstaltungen nicht vor der Strafe mutwilliger Sünde schützt, in der zweiten um die Begründung der Mahnung zu bescheidenem und einmütigem Dienst der Liebe? Mit Augustin aber, wie Wernle dem Paulus daneben zutraut, die Zugehörigkeit zur Kirche als Voraussetzung alles wahren Christentums anzusehen, ist doch ein für einen Missionar wie Paulus unmöglicher Standpunkt. Für ihn ist notwendig der Glaube die Voraussetzung der Taufe und diese stellt sich ihm als die Vollendung des subjektiven Bruchs mit dem alten Leben und der Moment des Empfangs der dem Glauben verheißenen Güter dar.

[1]) Es ist doch gar zu bequem, wie Wernle sich S. 85 mit dieser

Zu der Natur des Gutes, das Gegenstand der Hoffnung ist, kommt dann noch die Kraft der sittlichen Motive, die in der Person Christi liegen, und die Paulus ausspricht, wenn er Gal 2 20 davon redet, daß er, was er lebe, lebe im Glauben an den Sohn Gottes, „der mich geliebt und sich für mich gegeben", und wenn er II Kor 5 14 ff. die Wandlung, durch die das Alte bei ihm vergangen und Alles neu geworden, auf die Macht der Liebe Christi zurückführt, die ihn gefangen halte. In der That kann niemand wirklich Christi, der Liebe und Geist ist, sein und an seinem Reiche der Heiligkeit und Liebe Anteil haben wollen, ohne den festen Entschluß, nicht mehr nach dem Fleisch leben, sondern Christo leben zu wollen.

Daß Paulus mit der Bekehrung zum religiösen Glauben an Christus stets einen prinzipiellen Bruch mit der Sünde, eine sittliche Erneuerung verbunden denkt, ist also nach den Prämissen durchaus folgerecht. Ganz wunderlich aber ist es, wenn Wernle ihn deshalb als gewaltsamen, um die Erfahrung unbekümmerten Doktrinär hinstellt. Wenn die Wandlung, die Paulus bei seiner Bekehrung erfuhr, bei allem Geheimnisvollen, das ihren Faktoren anhaftete, nur irgendwie für sein Bewußtsein von der Wirksamkeit erkennbarer Motive abhing — und daß dies der Fall war, zeigt Gal 2 20 II Kor 5 14 ff. — so mußte er, wo er den Glauben an das diese Motive mit sich führende Evangelium voraussetzte, auch auf seine notwendige Folge, die prinzipielle sittliche Erneuerung, rechnen. Nüchterne empirische Beobachtung, deren Unterlassen ihm Wernle zum Vorwurf macht, hätte nur Modifikationen nach Form und Grad ergeben können, oder wo von jenem Bruch gar nichts zu spüren war, das Urteil, daß der Glaube unecht sei. Der Glaube im Sinn des Paulus, der auf die Liebe Gottes in Christus sich stützt und das Leben im Reich der Heiligkeit und Liebe ersehnt und zuversichtlich erwartet, schließt

---

Stelle abfindet: es sei nicht erlaubt, in dieser kurzen Formel zu viel Tiefsinn zu entdecken; darüber, wie der Glaube die Liebe wirkt, habe Paulus wohl gar nicht nachgedacht; es komme ihm nur darauf an, diese beiden Hauptbegriffe seiner Religion, Glaube und Liebe, so zusammenzufassen, daß der Glaube die Hauptbedingung bilde.

unveräußerlich die ernstliche Richtung des Willens auf die sittlichen Ziele ein. Und wenn er, wie in der Heidenmission, durch eine akute Bekehrung aus entgegengesetzter Lebensrichtung erfolgt, so tritt, wie Paulus das demgemäß durchweg voraussetzt, ein prinzipieller Bruch ein.

Wenn aber für Wernle die kühne (S. 87) oder künstliche (S. 88) Abstraktion von sich auf andere nicht als genügender Erklärungsgrund für jenes Urteil des Apostels erscheint, sondern wenn er dies „einfach" als Folge seines Glaubens ansehen will, daß die messianische Zeit gekommen und darum das Alte vergangen und alles neu geworden in ihm selbst und in allen Gläubigen, so muß doch dieser sein Glaube einen Grund gehabt haben, der stark genug war, um einen Glauben von solcher Tragweite zu begründen und angesichts so vieler Gegeninstanzen aufrecht zu erhalten. Und sollte das nicht außer der eigenen Erfahrung, die ihm den Schlüssel für das außer ihm Befindliche gab, der Eindruck gewesen sein, den er bei der Berührung mit der ersten Gemeinde gewonnen hatte, daß in ihr der Geist als eine Wunderkraft nicht bloß ekstatischer, sondern auch sittlicher Natur wirkte? Und aus I Th 1 8 und 4 9 ist zu erkennen, daß dieser Glaube durch den ersten auch sittlichen Erfolg seiner Predigt seine Bestätigung fand.

Aber es fragt sich nun, wie weit die Wandlung reicht, die mit dem Glauben und dem Geistempfang für Paulus gegeben ist. Nach Wernle stellt sie die völlige Sündenfreiheit her, die dem Apostel für das Wesen des Christen charakteristisch sei; Paulus soll keinen Prozeß, keine Entwicklung des christlichen Lebens kennen, sondern das Ideal, das, was die Christen werden sollen, als ihr Sein voraussetzen und soll der Meinung sein, daß mit jeder, auch leichteren Sünde der Geist und der Christenstand verloren gehe.

Die Behauptung, daß Paulus das Ideal als Sein setze und keine Entwicklung des christlichen Lebens kenne, ist das offenbare Gegenteil des wirklichen Thatbestandes. In allen Briefen ist die Zunahme, das Wachstum, die Erstarkung des Christenlebens ein Gegenstand der Mahnungen und Gebete des Apostels. I Thess

3 12 ist es Gegenstand seines Gebetes, daß Gott die Thessalonicher wachsen und reich werden lasse an der Liebe (πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι); 4 1 10 ermahnt er sie selbst zu einem Wandel, der zu solchem περισσεύειν führt, und zwar nicht nur hinsichtlich der Liebe, sondern, wie 4 2 ff. zeigt, auch der Heiligung. Phil 1 11 geht seine Bitte dahin, Gott wolle bewirken, daß sie am Tage Christi erfüllt seien mit Frucht der Gerechtigkeit. Unerschöpflich im Werk des Herrn zu werden, macht er den Christen I Kor 15 58 zur Aufgabe. Und wenn das nur eine quantitative Steigerung der äußern Bethätigung der gottgefälligen Gesinnung sein sollte, so stehen daneben die Stellen, in denen Paulus die Erstarkung dieser Gesinnung ins Auge faßt. Durch die reichere Bethätigung der Liebe sollen nach I Th 3 13 die Herzen befestigt werden (στηρίξαι vgl. II Thess 2 17 3 3). Nach Phil 1 9 10 soll daraus der sittliche Takt und so die am Tage Christi erforderliche Unanstößigkeit entstehen. Zu einer stetigen Wandlung durch Erneuerung des νοῦς mahnt Röm 12 2, von einer Tag für Tag geschehenden Erneuerung des ganzen ἔσω ἄνθρωπος redet I Kor 4 16, von einem Wachstum des Glaubens I Thess 1 10 II Thess 1 3 II Kor 10 10, von einem Wachstum der Erkenntnis und einem Erstarken (δυναμοῦσθαι) in jeder Kraft, insbesondere aber der Standhaftigkeit oder Geduld und der Langmut Kol 1 10 11. Fest und unerschütterlich zu werden, stellt I Kor 15 58 als das Ziel hin, das die Christen erst noch zu erreichen haben. Das Christenleben, das zeigen diese Stellen deutlich, ist für Paulus mehr als Bethätigung oder gar nur Bewahrung eines Seins, es ist Fortschritt und Entwicklung in extensiver wie in intensiver Beziehung.

Daß aber der Christ für Paulus der sündlose Pneumatiker ist, hat Wernle nicht bewiesen. Er gesteht selbst zu, daß der Apostel in seiner Praxis mit dem Vorkommen von Sünde im Christenleben rechne; aber in der Theorie soll er dies ignoriert oder gar geleugnet haben. Er beruft sich dafür einmal auf I Kor 3 4 und Gal 6 1, Stellen, die beweisen sollen, daß ihm der Christ durch jede Sünde den Geist verliere. Aber I Kor 3 1—4 sagt nicht, daß die Korinther durch Eifersucht und Streiterei verloren haben, was sie besaßen oder aufgehört haben zu sein,

was sie waren, sondern daß sie diejenige Stufe des Lebens in Christus, auf der sie schon längst stehen sollten, noch nicht erreicht haben. Obwohl nach 3 16 Tempel des Geistes, sind sie doch noch nicht „Pneumatiker". Daß Paulus 3 16 schon „vergessen" haben sollte, was er 3 4 gesagt, ist doch nur eine schlechte Ausrede. Auch Gal 6 1 können die Pneumatiker, die die Strauchelnden zurechtbringen sollen, welche ebenso wie 2 13 ff. die heuchelnden Petrus und Barnabas als christliche Brüder betrachtet werden, nur eine besondere Klasse von Christen sein, in diesem Fall doch wohl die durch Charismen Ausgezeichneten und deshalb zu solchem Dienst Berufenen. Weiter beruft sich Wernle auf die in Gal 5 und Röm 6—8 enthaltene Theorie des Christenlebens, die nach dem Galaterbrief die Sünde ignoriere, nach dem Römerbrief ihre Möglichkeit mit dem μὴ γένοιτο leugne. Aber Gal 5 13 ff. giebt doch wirklich keine Theorie des Christenlebens, sondern eine Ermahnung, die Gesetzesfreiheit nicht zu mißbrauchen, und stützt diese Ermahnung durch den Hinweis auf die Kraft des Geistes, die dazu befähigt, das vorher knechtende Fleisch zu überwinden, nachdem die Christen mit dem Eintritt in die Christuszugehörigkeit selbst ihr Fleisch mit seinen Begierden zu Tode verurteilt haben. Das Christenleben darf kein Leben ungescheuten Sündendienstes mehr sein, und braucht kein Leben ohnmächtiger Sündenknechtschaft eines das Gute wünschenden Willens mehr zu sein. Die Möglichkeit einzelner Verfehlungen liegt nach 6 1 in ihm dennoch jedem nahe. Was anders geworden ist, ist der Habitus, der Gesamtcharakter.

Und nun gar die Leugnung der Sünde im Christenleben Röm 6 1 ff.! Als ob es sich dort überhaupt um die Frage handelte, ob im Zusammenhang des Christenlebens, das für Paulus selbstverständlich auf sittliche Ziele gerichtet ist, Sünde vorkommen könne, und nicht vielmehr um die Frage, ob der Glaube an die Gnade und die Befreiung vom Gesetz ein Freibrief oder gar ein Antrieb zum Beharren in der Sünde sei. Und was Paulus deduziert, ist nicht die Unmöglichkeit einzelner Sünden, sondern Trieb und Kraft zu einem dem früheren Sündendienst entgegengesetzten Leben für Gott und die Gerechtigkeit. Auch Röm 8 be-

hauptet nicht die durchgehende Sündlosigkeit des Christen in allen Einzelheiten, sondern die Befreiung von dem Zwang der Sündenherrschaft durch die Kraft des Geistes als Gesamtcharakter des Christenlebens. Das οὐδὲν κατάκριμα hat seinen Gegensatz an 7 25, an dem Zustand, in dem Paulus mit dem νοῦς allerdings dem Gesetze Gottes dient und insofern nicht verdammlich ist, verdammlich aber wird, weil er mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde dient. Indem beidemale 6 12 13 und 8 12 daneben es als eine fortdauernde Aufgabe der Christen bezeichnet wird, den sündigen Begierden des Fleisches nicht zu gehorchen, sondern sie zu ertöten, wird innerhalb dieses Gesamtcharakters stillschweigend die Möglichkeit der Sünde vorausgesetzt.

Aber das ist nun eben für Wernle der Widerspruch, den Paulus vom Galater- bis zum Kolosserbrief beibehalten hat und an dem seine Theologie „scheitert", daß er zuerst, seiner Doktrin zu Liebe und seiner Erfahrung zuwider, im Indikativ die Naturnotwendigkeit eines der Sünde entgegengesetzten Lebens des Christen behauptet und hernach im Imperativ ihm noch die Verpflichtung dazu auferlegt[1], „was gar nicht nötig sein sollte, wenn das zuerst Behauptete wahr ist" (S. 105) und „nur eine nachträgliche Ergänzung der Theorie ist, die durch den Blick in die Gemeinden gefordert ist" (S. 104), daß er mit einem unvermittelten Sprung, den er nur nicht merkt, von der Ethik des Wunders zu der des Willens übergeht.

Nun dieser „Widerspruch" erklärt sich sicher nicht aus einer blos nachträglichen Rücksichtnahme auf schlimme Erfahrungen in den Gemeinden. Paulus hat ihn in seiner eigenen Person beherbergt. Derselbe Apostel, welcher Röm 8 2 und so gewiß aus eigener Erfahrung, als 8 2 den Gegensatz zu 7 25 bildet, der Empfindung Ausdruck giebt, von der Wunderkraft des dem Fleisch

[1]) S. 104 heißt es sogar: „Das erste Erlebnis erhält die Bedeutung einer ewigen Verpflichtung." „Es kommt schließlich darauf an, daß der Christ der Sünde nicht die Herrschaft geben soll." Das ist ja allerdings noch widerspruchsvoller, aber auch lediglich dem Apostel untergeschoben, der Gal 5 die Erfüllbarkeit der Ermahnung mit der Art und Kraft des Geistes begründet und Röm 6 aus dem Sein das Soll folgert.

entgegengesetzten Geistes Christi getrieben und beflügelt und so vom Zwang des Sündengesetzes befreit zu werden, läßt uns auch sehen, wie er mit der entgegengesetzten Empfindung angestrengter Selbstthätigkeit des Willens gleich einem Weltkämpfer alle seine Kräfte auf ein eigenes Ziel in Bewegung setzt und dabei seinen Leib in Zucht nimmt, um einer auch ihm drohenden sittlichen Gefahr zu entgehen I Kor 9 24—27; und wir sehen ihn dies sein selbständiges christliches Willensleben führen als ein δοῦλος und οἰκόνομος Gottes und Christi, in der Empfindung, daß von Gotteswegen eine Notwendigkeit dazu ihm obliegt I Kor 9 16, und im ernsten Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor dem Richter II Kor 5 9—11. Und ich meine, der Apostel macht doch den Eindruck einer recht geschlossenen Persönlichkeit.

Was Wernle widerspruchsvoll erscheint, ist, so viel ich sehe, einmal daß ein prinzipieller Bruch mit der Sünde mit der Notwendigkeit zum Kampfe wider sie noch ermahnt zu werden, und sodann, daß ein Bewußtsein naturartigen Getriebenwerdens mit dem Bewußtsein selbstthätigen Strebens nach pflichtmäßigen Zielen soll bestehen können. Der erste anscheinende Widerspruch löst sich doch sehr einfach, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das christlich Gute ein einheitliches Lebensziel darstellt und darum einmal als Ganzes bejaht sein will, daß aber darum seine Einzelforderungen oft genug besondere Willensakte verlangen, daß ferner der körperlich-seelische Organismus mit seinen bestimmten Tendenzen, wie er teils durch Naturfaktoren, teils durch die frühere sittliche Entwicklung bedingt ist, auch bei einer Aenderung der Grundrichtung des Willens fortbesteht und erst durch Herausbildung der Tugenden oder des Charakters soweit zurückgedrängt wird, um nicht fortwährenden Kampf nötig zu machen. Was den zweiten Widerspruch anlangt, so hat bekanntlich selbst Kant am Pflichtbewußtsein neben dem Niederbeugenden das Erhebende anerkannt: es kann also derselbe sittliche Inhalt in demselben Bewußtsein sowohl Gegenstand der Freude wie der Ehrfurcht sein; und auch Wernle leugnet nicht, daß die Selbstthätigkeit des Willens durch göttliche Hülfe ergänzt werden muß. Entgegengesetzte Empfindungen können also in demselben Bewußt-

sein zusammen sein. Der Trieb der Liebe zum Guten, und das Pflichtgefühl ihm gegenüber, die Empfindung, daß Gott in uns wirkt und daß wir wirken oder zu wirken haben, können nun aber in dem einzelnen Individuum und in den einzelnen Lebensmomenten in sehr verschiedenen Mischungsverhältnissen auftreten, je nachdem das eine oder das andere überwiegt. So liegt ein Uebergang vom Sichgetriebenfühlen zum Wollen, vom eigenen Verlangen zum Sollen und selbst ein Umschlag von dem einen zum andern der beiden Endpunkte, zwischen denen das christliche Leben oszilliert, und die Paulus allein berücksichtigt hat, durchaus in den Grenzen des psychologisch Möglichen. Im Uebrigen kann man auch heute sich von dieser Möglichkeit an dem Wechsel zwischen Stunden sittlicher Begeisterung oder teleologischen religiösen Ergriffenseins, wie sie die Andacht oder besondere Erlebnisse mit sich führen, und zwischen den Zeiten sittlichen Ringens überführen. Die Bedingungen aber, unter denen die Leser des Apostels zu bewußtem Christentum gelangten — die Bekehrung aus einem entgegengesetzten Zustand und die Markierung des Uebertritts aus dem Lebenskreise des Heils in den des Unheils durch die Taufe — machen es so begreiflich wie möglich, daß der Entschluß, mit dem bisherigen Leben zu brechen, der im Taufentschluß lag, durch die Taufe selbst sein Siegel erhielt, indem bei ihr das Gefühl neugeschenkter göttlicher Kräfte den Getauften ergriff, und jene Affekte hervorrief, von denen, wie Wernle sehr richtig sagt, Paulus eigentlich redet, wenn er von Früchten des Geistes spricht. So gewiß die Lehre von der Ertötung der σάρξ durch die Taufe auf den Tod Christi eine „Theorie" ist, so gewiß liegt ihr doch die positive Erfahrung zu Grunde, daß mit dem Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus in der Taufe das Gefühl des Empfangs befreiender göttlicher Kräfte sich verband[1]).

[1]) Wernle erklärt sich den Umstand, daß Paulus jenen Sprung nicht bemerkt hat, aus der eschatologischen Stimmung, sofern „der Ernst und die Größe des Augenblicks dieselben bleiben". Aber man müßte vielmehr erwarten, daß der eschatologische Enthusiasmus, in welchem Paulus sich in der Betrachtung der Ethik des Wunders bewegte, den Sprung zur Ethik des Willens erst recht fühlbar gemacht hätte. Bedeutete doch die sich auf-

In einem freilich hat Wernle Recht, wenn auch die Theorie von der Sündlosigkeit des Christen bei Paulus nicht zu finden ist: Paulus hat nicht auf die Sünde als eine Größe reflektiert, die fortdauernd und regelmäßig dem christlichen Leben anhaftet und dessen Freudigkeit erschüttert und daher des Gegengewichtes durch die stets erneuerte Vergebung bedarf; und er hat auch, wo die Sünde ihm in den Gemeinden entgegentrat, die Sündigenden nicht auf Gottes Gnade hingewiesen und mit der Vergebung vertröstet. Besonders charakteristisch tritt der Unterschied zwischen ihm und den Reformatoren bei Röm 8 1 heraus. Ihm giebt — zu solcher Auffassung zwingt in der That der Zusammenhang — die Erfahrung von der Befreiung aus dem Gesetz der Sünde und des Todes durch die Macht des Lebensgeistes in Christus das Bewußtsein, keinerlei κατάκριμα mehr zu unterliegen, während jene die Stelle so auslegten, daß dies Bewußtsein vielmehr aus dem objektiven Gnadenurteil Gottes entspringen sollte [1]).

Wie erklärt sich dieser Umstand? So wenig wie durch eine Theorie von einer bei der Bekehrung erfolgten Wiedergeburt zur Sündlosigkeit so wenig auch durch die Nähe der Parusie in dem Sinne, wie Wernle dies meint, daß die Kürze der Frist dem Apostel die Bewahrung in diesem Zustand oder seine schleunige Wiederherstellung zu ermöglichen geschienen hätte. Ausgesprochen oder auch nur angedeutet ist ja dieser Gedanke nirgends. Ihn

drängende Notwendigkeit mit der Sünde unter dem Gesichtspunkt der Pflicht erst zu kämpfen, den Beweis, daß jener Enthusiasmus zu hoch gegriffen, indem er sich in die Unmöglichkeit des Sündigens einwiegte.

[1]) Das hebt die Rechtfertigungslehre nicht auf, sondern bestätigt nur, daß diese nicht die erste Form und Grundlage der paulinischen Theologie ist, sondern daß die Anschauung vom Leben im Geist oder von der Lebensgemeinschaft mit Christus mit der Rechtfertigungslehre parallel geht, daß beide Totalansichten des Christentums sind. Freilich handelt es sich hier nicht um eine nachträgliche Reflexion aus einer rein subjektiven Erfahrung; in dem ἐν Χριστῷ liegt, wie Gal 3 27 zeigt, auch ein objektiver Grund für die Selbstbeurteilung auf eine veränderte Geltung bei Gott. Aber zu einem scharfen Auseinanderhalten des objektiven Faktors und der subjektiven Gotteswirkung und zu einer ausschließlichen Begründung auf den objektiven Faktor kommt es nicht, weil das Bewußtsein der Unzulänglichkeit der subjektiven Gotteswirkung fehlt.

zu ergänzen verbietet sich aber, weil Paulus, wo er von dieser Bewahrung in der am Gerichtstag erforderlichen Heiligkeit redet, letztlich auf Gottes Treue und Macht rechnet, so sehr er auch den Willen aufruft. Wie könnte man dem Apostel, der der Zuversicht, daß Gott die Seinen in jeder Hinsicht zu bewahren vermag, den großartigsten Ausdruck verliehen, den Nebengedanken zutrauen, der Gottes Macht traurig beschränkt und so kleingläubig wie möglich ist: „Gott kann das, weil es sich nur um eine kurze Frist handelt", — einen Gedanken, dessen Voraussetzung ist: „wenn die Zeit länger wäre, so wäre es anders". Zudem traut Paulus bei diesem Ausblick auf die Parusie Gott nicht blos die Kraft zu, die Seinen in der schon erlangten Reinheit zu bewahren, sondern auch die, sie in allen Beziehungen bis dahin zur Vollendung zu führen. Der Gedanke an die Kürze der Frist hat da den entgegengesetzten Sinn, sofern es etwas Großes ist, das in ihr erreicht werden soll. Es bedarf also einer andern Erklärung.

Es ist hier vor Allem ins Auge zu fassen, daß das Ideal, welches Paulus seinen Lesern vorhält, weit über das hinausgeht, was er als Sünde bezeichnet, daß er nicht jedes Zurückbleiben hinter demselben zur Sünde stempelt. Das Ideal ist für ihn der überquellende Reichtum der Liebe, die Weihung des ganzen Lebens bis ins Kleinste durch die Zweckbeziehung auf die Ehre Gottes I Kor 10 31, die unerschütterliche Festigkeit des ganz Gott geheiligten Willens und des freudigen, sorglosen, geduldigen, demütigen Gottvertrauens, vgl. S. 414. 415. Dies Ideal ist noch nicht erreicht, so lange man die Antriebe des Fleisches noch als eine Macht fühlt, die erst besiegt werden muß, so lange Aufgaben der Liebeserweisung, die im Gesichtskreis liegen, ungelöst bleiben oder auch nur die Unlust der Ermüdung gegenüber der Menge der Ansprüche erst überwunden werden muß, so lange man sich den Entschluß zu religiöser Freude und Ergebung und Geduld erst abringen muß. Nirgends aber sieht Paulus Sünde seiner Leser, etwas, was ihr Verhältnis zu Gott stört, darin, daß sie es noch nötig haben, die Geschäfte des Fleisches erst noch zu ertöten Röm 8 13, daß sich Begierden in dem Fleischesleibe noch

regen 6 12, daß sie also beides, die Reize und die Widerstände des Fleisches erst noch zu überwinden haben, so sehr die innere Einwilligung in die Begierde ihm Sünde ist 7 8, daß sie in einem Zustand sind, in welchen sie der Ermahnungen noch bedürfen, nicht müde zu werden im Gutesthun Gal 6 9, nicht zu sorgen Phil 4 6, nicht zu murren 2 14, geschweige denn daß sie der positiven Ermahnungen schon entraten können. Ja, wenn er die Sünden, in denen die Christen nicht leben dürfen, aufzählt, so finden sich — und das hat nun Wernle, wo er — seltsamer Weise erst im Anhang — den paulinischen Begriff von der Sünde untersucht, treffend hervorgehoben — darunter die direkt religiösen Sünden, die ein Widerspruch gegen die von ihm selbst erhobene Forderung der Geduld und Demut u. s. w. Gott gegenüber sind, kurz Sünden wider die 1. Tafel des Dekalogs, nicht, sondern er beschränkt sich dort auf heidnische Laster der Sinnlichkeit, wie Unzucht, Götzendienst, πλεονεξία, Lästerung, Raub, Völlerei, Laster, gegenüber denen er Ausschluß aus der Gemeinde fordert, und auf Sünden der Selbstsucht, wie Neid, Streitsucht, Aufgeblasenheit, Zorn usw., die zwar nicht aus der Gemeinde ausschließen, aber abgethan werden müssen, weil des Heils verlustig wird, wen das Gericht in ihnen trifft, kurzweg Sünden wider die 2. Tafel des Dekalog[1]). Röm 14 23 „alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde" führt doch nicht weiter, weil das Wort nicht mehr sagt, als daß ein Verhalten Sünde sei, welches

[1]) Wernle macht den jüdischen Ursprung des paulinischen Lasterkatalogs plausibel und hebt mit Recht die Beschränkung des Gebrauchs des Wortes Sünde (von I Kor. 15 34 abgesehen) auf Sünden der Sinnlichkeit und Selbstsucht wider die 2. Tafel hervor. Nun sollen aber die Sünden, gegen die Paulus Kirchenzucht aufbietet, ihm so schwer erscheinen, weil sie die Heiligkeit des Kultus antasten, und er soll wieder der Vorgänger des Katholizismus sein, sofern dieser nicht bloß die concupiscentia als das Wesen der Sünde definiert und bei der Sünde wider das Gesetz nur an die 2. Tafel denkt, wie Paulus Röm 13 Gal 5, sondern auch die kultischen Vergehen über alle stellt. Als ob es im Judentum und im Katholizismus nicht auch sittlich indifferente Dinge wären, die den Kultus gefährden oder kultische Vergehen sind, während Paulus nur an grobe Laster denkt, also gerade den spezifisch jüdischen und katholischen Fehler nicht begeht.

nicht mit dem guten Gewissen Gott gegenüber, daß es nicht wider seinen Willen sei, sich vollziehe. Man darf deshalb freilich nicht meinen, daß Paulus Murren wider Gott, Unterlassen des Gebets, Selbstgefühl Gott gegenüber usw. nicht für Sünde für den Christen gehalten habe. Es ist doch eine Schuld, die er den Juden zur Last legt, wenn er sagt, daß sie in der Verkennung der Gottesgerechtigkeit und in dem Bestreben, die eigene Gerechtigkeit aufzurichten, sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeordnet haben Röm 10 3. Und, wenn kein Fleisch vor Gott sich rühmen darf, I Kor 1 29, so muß ihm solch' Selbstgefühl Sünde sein. Aber woran er bei der Sünde, bei dem, was ihn drückt und von Gott trennt, regelmäßig denkt, das hat schon hinsichtlich des Umfangs der Thätigkeiten, noch viel mehr aber hinsichtlich der Ausdehnung und der Intensität, in welcher diese Thätigkeiten da sein sollen, eine geringere Höhenlage — es ist das, was ihm auch schon, ehe er Christ ward, als Sünde galt.

Daß aber das Ideal, dem er als Christ nachstrebt und das er andern vorhält, höher liegt als der Maßstab, nach dem er die Sünde beurteilt, die im christlichen Leben nicht mehr vorkommen soll, ist nun aus der besonderen Situation des Apostels und der von ihm Bekehrten wohl begreiflich. Was am Maßstab des mosaischen Gesetzes gemessen Sünde war, dagegen hatte er selbst vergeblich gerungen, und sich deshalb dem Tode verfallen gefühlt; darin hatte er die von ihm zu Bekehrenden gefangen gesehen, und als den unvermeidlichen Ausgang dieses Zustandes hatte er ihnen das Verderben durch den nahen Gerichtszorn deutlich zu machen gesucht. Was natürlicher als daß er, auch nachdem ihm für sich und seine Gemeinden durch seine christliche Erfahrung ein höheres Ideal aufgegangen war, doch die Sünde, von deren Macht befreit zu sein der Christ sich freuen durfte und in die nicht zurückzufallen ihm sein allernächstes Anliegen sein mußte, an diesem vorchristlichen Maßstab maß, während er das höhere Ideal für sich selbst und seine Gemeinden zum positiven Strebeziel machte.

Unter der Voraussetzung dieses Unterschieds der Maßstäbe wird der für uns befremdliche Optimismus des Apostels in seiner

Selbstbeurteilung und in seiner lehrhaften Anschauung vom christlichen Leben wohl begreiflich, wenn man sich nur die sittlichen Kräfte, die die Bekehrung zum Glauben und der Eintritt in die christliche Gemeinde in psychologisch verständlicher Weise mit sich bringen mußte, und wenn man sich nur die Thatsache vergegenwärtigt, daß für Paulus und die von ihm Bekehrten die einschneidende Erfahrung der schöpferischen Berufung zum Messiasreich durch Gottes zuvorkommende Gnade die feste Grundlage des religiösen Bewußtseins bildete.

Zunächst die Selbstbeurteilung des Apostels. Auch für Wernle entspricht sie dem wirklichen Thatbestand, ist nicht bloße Illusion der enthusiastischen Vorwegnahme des ewigen Lebens[1]). Wenn er sich diesen Thatbestand aus der gesteigerten Hoffnung des Apostels erklärt, so ist das nur richtig, wenn in diese dessen Ueberzeugung eingeschlossen sein soll, daß er das ewige Leben hier schon begonnen habe (S. 29). Aber grade diese Ueberzeugung bedarf dann erst recht der Erklärung aus der Erfahrung von Gottesthaten der Vergangenheit und Gegenwart. Gal 2 20 und II Kor 5 14—21 zeigen, worauf es der Apostel zurückführt, daß er die neue Kreatur geworden ist, als die er sich weiß — auf den Eindruck der Liebe des Christus, auf die von Gott mit ihm vollzogene Versöhnung, auf den von Gott empfangenen Beruf. Hatte er sich vorher als Gottesfeind im aktiven und passiven Sinne gewußt, weil es ihm an Kraft fehlte, sein Wollen des Guten und Nichtwollen des Bösen gegenüber der fortreißenden und widerstrebenden Gewalt der Sünde in ihm in That umzusetzen, so ist es wohl verständlich, wenn jetzt das Verständnis des Gekreuzigten als des Messias und seines Kreuzestodes als der höchsten That der Liebe, wenn die individuelle Erfahrung, daß die Liebe Gottes und des Messias ihn, ihren speziellen Feind,

---

[1]) Er spricht davon, daß vorbehaltlich der Einschränkung durch Fälle der Depression der religiösen Empfindung und des Sichwiederregens der Begierden — Paulus zu der totalen Lösung von der Sünde, die der Protestant erst vom Jenseits zu erhoffen sich gewöhnt hat, wirklich gelangt ist, daß er infolge seiner gesteigerten Hoffnung die Wirkung der Gnade größer und einschneidender erfuhr und schätzte als die Reformatoren (S. 24).

gegenwärtig ergriff und ihm nicht nur Versöhnung oder Nichtanrechnung der Sünden und Gerechtigkeit gewährte, sondern auch den herrlichsten Lebensberuf, den des Botschafters an Christi statt, anvertraute, wenn diese Eindrücke die Gegenbewegung seines Willens, nunmehr ganz Gott und Christus zu leben, in so intensiver Stärke hervorriefen, daß er die Empfindung haben konnte, der Bann des Sündengesetzes sei gebrochen. Und dazu kommt dann noch Anderes. An die Stelle des Gesetzes mit seinen vielen Geboten und Verboten trat eine einzige große und erhebende Lebensaufgabe. Seine jetzt festbegründete Zuversicht, daß ihn von der Liebe Gottes in Christus nichts scheiden kann, daß sie den Sieg giebt und zur Vollendung führt, bedeutet ein siegreiches Gegengewicht gegen die Lähmungen der Kraft des guten Willens, die aus den Gedanken an die Uebel und Güter der Welt, aus der bangen Furcht vor dem Gericht erwachsen. Auch der Eintritt in die christliche Gemeinde, in der ein neuer, ebenso freudiger und herzlicher wie ernster sittlicher Geist waltete, mußte das Gefühl verstärken, von neuen göttlichen Kräften zum Guten getragen zu sein. Unter diesen Voraussetzungen hat dann gewiß auch die Erwartung der Parusie in nächster Nähe eine hohe Bedeutung. Scholz hat in seinem feinsinnigen Aufsatz „Zur Lehre vom armen Sünder[2])" schön ausgeführt, wie sie ebensowohl die Konzentration des sittlichen Willens wie die Freudigkeit des Strebens nach dem verbürgten Ziele in unvergleichlicher Weise steigern mußte. So wird die Größe des Umschwungs, den Paulus erlebte und dem kein Rückfall folgte, verständlich. Die Sündenknechtschaft, unter der er vorher geseufzt hatte, war wirklich abgethan. Es war wirklich ein Ausdruck seiner Erfahrung: das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden. Selbst wenn er öfter die alten Reizungen und Widerstände des Fleisches noch gespürt hat, sie waren bei der Spannung seiner ganzen Seele auf seinen Apostelberuf und das nahe himmlische Ziel etwas seinem eigentlichen Ich Fremdes und verhältnismäßig leicht zu Ueberwindendes. Gegenüber der Größe des Umschwungs kamen diese Rückstände

---

[1]) In dieser Zeitschrift Bd. VI S. 483.

nicht in Betracht. Mit voller Unbefangenheit konnte er deshalb die Gewißheit, daß es keinerlei Verdammungsurteil mehr für ihn gebe, auf die Erfahrung dieser Befreiung durch neugeschenkte Gotteskräfte gründen Röm 8 1—2, und mit um so größerer Unbefangenheit, als er ja diese Kräfte des Geistes nicht ohne die Person dessen vorstellte, von dem sie ausgingen, des Christus, der für die von ihm Ergriffenen das Unterpfand der Gotteskindschaft bildete Gal 3 27. Was aber das gute Gewissen anlangt, das er — unter Vorbehalt des tiefer dringenden Urteils Gottes I Kor 4 4 — hinsichtlich seines Strebens nach den neuen höheren Zielen hatte, so hat Scholz a. a. O. S. 483 gewiß auch darin Recht, daß die eschatologische Spannung es nicht zu einer grüblerischen Reflexion kommen ließ, — eine solche wird leicht das Nochnicht in extensiver und intensiver Hinsicht als Sünde empfinden — sowie darin, daß die Zusammenfassung aller seiner Kräfte durch seinen Beruf in gleicher Richtung wirken mußte. Aber noch höher dürfte ein Anderes zu veranschlagen sein. Dem Apostel lag es gänzlich fern, sich der Huld Gottes gegen seine Person immer wieder erst durch Reflexion darauf vergewissern zu müssen, ob auch die Verfassung seines Lebens ihn dazu berechtige. Die göttliche Führung seines Lebens hatte ihm die Erwählung durch Gottes Gnade als eine seinem ganzen Dasein voraufgehende Gal 1 15 und darum das Heil sicher verbürgende so gewiß gemacht, daß ihm die bange Frage gar nicht kam, ob die Fülle seiner Leistungen, die Festigkeit seiner Gesinnung, die Frische seiner religiösen Empfindung ihn dazu berechtige, daß er, statt zaghaft rückwärts zu sehen, vielmehr ebenso verlangend wie freudig vorwärts strebte.

Und nun der Optimismus des paulinischen Urteils über die Christen überhaupt, die ihm seine Erfahrung doch als sittlich noch recht schwach zeigte? Es ist eine psychologische Ungeheuerlichkeit, die Wernle sich zurechtkonstruiert, daß der Apostel sowohl der unvergleichliche Seelsorger wie der gegen jede Belehrung durch die Erfahrung unzugängliche Doktrinär gewesen sein soll. Gewiß, die Glieder seiner Gemeinden haben tief unter ihm gestanden. Aber er hätte nicht thun können, was er gethan,

seine individuelle Erfahrung lehrhaft verallgemeinern, wenn ihm nicht der Thatbestand in seinen Gemeinden es im Großen und Ganzen bestätigt hätte, was er nach der Natur der in seinem Evangelium wirksamen sittlichen Motive nach Analogie seiner eignen Erfahrung erwarten durfte, daß die Bekehrung zum Glauben die Kraft zum Bruch mit dem alten Leben und den entschiedenen Impuls zum Streben nach dem Ziele der christlichen Vollkommenheit als Gesamtcharakter des Christenlebens mit sich führte, so sehr es auch der fortgesetzten sittlichen Einzelbelehrung und der Mahnung bedurfte, in der eingeschlagenen Bahn zu bleiben. Giebt er doch denselben Korinthern, an denen er so schwere Mängel des sittlichen Urteils und der sittlichen Praxis zu rügen hatte, das Zeugnis I Kor 6 11: καὶ ταῦτά τινες ἦτε, ἀλλὰ ἀπελούσασθε κτλ. Der Kontrast zwischen dem Leben vor und dem nach der Bekehrung wird trotz Allem groß genug gewesen sein, um das Urteil zu rechtfertigen, daß der Christ durch das Gesetz des Geistes vom Gesetz der Sünde befreit ist. Mit Recht hat Scholz a. a. O. S. 484 darauf hingewiesen, daß eine billige Beurteilung die mit dem Eintritt in die Gemeinde wirklich vollzogene Abkehr von der Welt als Unterpfand eines guten Fortschreitens unter dem Einfluß der Kraft Gottes begrüßen durfte.

Was der Erklärung noch bedarf, ist die Zuversicht, mit der er in Korinth und Gal 6 1 die Wegräumung der Sünden, die im Leben des einzelnen Christen vorkamen oder das ganze Gemeindeleben befleckten, durch Ausschließung oder Besserung als etwas durchaus Mögliches fordert, und daß er hinsichtlich der Sünden, die den Ausschluß aus der Gemeinde nicht nötig machten, nicht auf die Notwendigkeit der Vergebung durch Gottes Gnade reflektiert. Die Erklärung für den ersten Punkt liegt in der geringeren Höhenlage des Maßstabs, den er vor Augen hat, wenn er von Sünden im Christenleben redet — es sind offenbare Thatsünden. Die Sünden, auch die der Streit- und Parteisucht, die er in Korinth rügt, konnten allerdings bei Einsicht und gutem Willen in einer Gemeinde bewußter Christen rasch abgestellt werden. Die Erwartung der Nähe der Parusie kommt hier nicht sowohl für das Bewußtsein des Apostels, wie Wernle will, als

Möglichkeitsgrund dieser Besserung in Betracht [1]); sie mußte vielmehr zu der Besorgnis Anlaß geben, ob nicht die Sündigenden von ihr übereilt werden würden. Wohl aber ließ sie ihn nicht auf Zustände reflektieren, unter denen die Wegräumung auch solcher Sünden aus der christlichen Gemeinde nicht mehr möglich ist, insofern als er deshalb nicht an eine weltgeschichtliche Mission der Kirche denken konnte, vermöge deren sie mit der Welt verflochten werden mußte und keine Gemeinde der Heiligen mehr sein konnte, und vermöge deren sie in eine Entwicklung einging, die die Bewährung oder Wiederherstellung der Eintracht auch unter den aufrichtigen Christen zu etwas überaus Schwierigem macht.

Was aber den Umstand anbetrifft, daß er angesichts der Sünde in der Gemeinde nicht auf die Vergebung rekurriert, so ist freilich kein Anlaß, sich mit Wernle darüber zu verwundern, daß er die sündigenden Korinther, statt sie mit der Vergebung zu vertrösten und zum Glauben an die Gnade Gottes aufzufordern, zu sofortiger Umkehr ermahnt hat (S. 54—55). Hier galt es doch einfach, das stumpfe Gewissen zu wecken und Buße zu fordern, wenn die Gnade nicht auf Mutwillen gezogen werden sollte. Auch der strengste Protestant hätte nicht anders verfahren dürfen. Nur das kann die Frage sein, warum Paulus die reuigen Korinther nicht auf die Vergebung hingewiesen und auch für die nach dem Uebereiltwerden von einem Fehler Zurechtgebrachten Gal 6 1 dies nicht für erforderlich gehalten hat. Nach Wernle erklärt sich dies daraus, daß die Vergebung für Paulus nur die vergangenen Sünden betrifft: die Rechtfertigungslehre ist nicht das Ganze seines Evangeliums, sondern nur Missionstheologie; für den Christen selbst gilt, daß das Gericht nach den Werken ergeht. Auch nach ihm aber begründet doch der Glaube, die Taufe, die Rechtfertigung im Sinne des Paulus ein religiöses Verhältnis zu Gott mit der Anwartschaft auf das Heil. Paulus müßte also geurteilt haben, daß dies Verhältnis durch jede, auch

[1]) „Es dauert nur noch kurze Zeit; das reicht gerade, um die Störungen wegzuräumen; bis der Herr kommt, ist alles wieder gut.“ S. 45.

die Grundrichtung auf das sittliche Ziel nicht aufhebende Sünde des Christen zerstört, die Glaubenszuversicht zu Gott dadurch erschüttert würde; und das Gleiche müßte die Empfindung seiner Gemeinden gewesen sein. Wäre aber das der Fall, so spricht alle Analogie dafür, daß einfache Besserung nicht als genügend angesehen, sondern besondere Leistungen zur Sühne gefordert worden wären. Es ist erst der Moralismus der Aufklärung, der mit der bloßen Besserung das unruhig gewordene Gewissen beschwichtigt hat. Von dergleichen ist aber bei Paulus keine Spur. Ja Wernle erklärt selbst: „Paulus hat sich, wie es scheint, die Frage, wodurch der Christ Vergebung erlange, wenn er sündigt, nie gestellt" (S. 69). Die Voraussetzung hierfür kann nur sein, daß er und seine Gemeinden solche Sünden nicht als Aufhebung der Gotteskindschaft empfunden haben. Und das erklärt sich sehr gut grade aus der Bedeutung, die die Rechtfertigung oder ihre Synonyme ihm für das Christenleben haben, daß sie nicht bloß Nichtanrechnung der vergangenen Sünden, sondern Versetzung in den positiven und stetigen Stand der Kinder Gottes und Erben seines Reiches, ja in den schon gegenwärtigen Genuß seiner Güter bedeuten. Die Objektivität der erwählenden und berufenden göttlichen Gnade, verbunden mit der durch das Erlebnis des relativ großen Umschwungs gegebenen Gewißheit, schon den Vorschmack der künftigen Güter zu haben, verlieh der Zuversicht zu Gott und der Hoffnung auf das kommende Heil eine solche Stärke, daß sie durch einzelne Niederlagen im Kampfe nicht erschüttert wurde. Und der Apostel selbst hat nicht anders geurteilt: er hat nur immer wieder die Bedingung eingeschärft, die erfüllt werden mußte, wenn diese Hoffnung keine trügerische und diese Sicherheit keine fleischliche werden sollte, das Trachten, nach dem was droben ist, und die besondere Gestalt, die diese Bedingung der eingetretenen Sünde gegenüber annahm, aufrichtige und ernstliche Umkehr. Paulus redet also deshalb nicht von der Vergebung als einem immer wieder notwendigen Faktor des Christenlebens, weil die Rechtfertigung dieselbe ein für alle Mal einschließt.

Die Widersprüche in der Gedankenwelt des Paulus, deren

Wahrnehmung Wernle zur Unterscheidung zweier Gedankengruppen verschiedener Herkunft, seiner eignen „Theorien" und der aus der Urgemeinde übernommenen Gedanken, veranlaßt hat, dürften also in der Wirklichkeit nicht vorhanden sein. Auch dürfte die Gleichsetzung der einen Hälfte mit der Religion der Urgemeinde resp. Jesu, wie sie die Logia erkennen lassen, starker Einschränkung bedürfen. Erst recht aber fordert die Wertung beider Gedankengruppen durch Wernle zum entschiedensten Widerspruch heraus.

Als eine Religion, deren Form der Imperativ, bei der die Hauptsache ist, nicht, was der Christ erleidet, sondern was er thut, als eine Religion des Kampfes, der im Wechsel der Furcht vor dem nahen Gericht und der Hoffnung auf den baldigen Lohn sich vollzieht, in der es keine Ruhe, keine Heilsgewißheit giebt, charakterisiert Wernle diese Religion der Logia, der Paulus diejenigen seiner Anschauungen verdanken soll, welche ein segensreicheres Erbe bedeuten als seine eigenen, man darf wohl in Wernles Sinn sagen, übertriebenen und gefährlichen Theorien.

Daß die christliche Frömmigkeit eine der rastlos vorwärts gerichteten, vom größten Ernst getragene Aktivität sein muß, nach der Absicht Jesu und wahrlich auch nach der des Paulus, ist sicher. Aber darum ist sie im Sinne Jesu oder der Urgemeinde noch lange keine des Schwankens und der Unruhe. Jesu persönliche Frömmigkeit trägt dies Gepräge nicht. Unter seinen Sprüchen aber stehen neben den Mahnungen zur Furcht vor dem Richter und den Warnungen vor träger Sicherheit Aufforderungen zu freudiger und sicherer Hoffnung auf das ewige Leben und Verheißungen, die diese zu erwecken geeignet sind, wie Luk 12 32: „Fürchte dich nicht, du kleine Heerde; denn es ist eures Vaters Wille, euch das Reich zu geben" oder 10 20: „Freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben stehen" oder, wie die Verheißung Jesu für die Seinen, auch für einen sündigenden Petrus bei Gott einzutreten Mtth 10 32 Luk 22 32. Es wäre doch eine äußerliche Interpretation, daraus, daß beides nebeneinandersteht, das Schwanken als Charakteristikum dieser Frömmigkeit zu folgern. Unter Voraussetzung der Furcht und Wachsamkeit kann sie und

soll sie sich vielmehr zu der freudigen Sicherheit der Hoffnung erheben. Diese wird ihrerseits wieder vorausgesetzt in den so unbedingt wie möglich lautenden Aufforderungen zu getrostem Vertrauen auf Gottes Schutz gegenüber den Mächten dieser Welt Mtth 10 28—31 Luk 10 19 12 29—31 und zu einem der Erhörung sicheren Gebet Mtth 7 7—11 Luk 11 2—13. Nicht nur, daß solch concretes Gottvertrauen gegenüber besonderen irdischen Gefahren die feste Zuversicht zu Gottes Huld gegen die individuelle Person einschließt, zu Gottes Huld, die doch kein andres Ziel hat, als das ewige Leben. Gegenüber der anderweitig von Jesus eröffneten Aussicht auf gesteigerte Erfahrung irdischer Uebel um seinetwillen, kann es überhaupt nur als die Gewißheit bestehen, daß Gott durch Leiden und Tod hindurch sicher zu dem Besitz des unvergleichbaren Gutes, des ewigen Lebens führen wird. Die „Schwäche" des Paulus aber kann man in der kühnen Sicherheit des Glaubens, mit der er dem Gericht entgegensehen lehrt (Wernle S. 127), nur dann erblicken, wenn man diese Ueberzeugung ohne Vergegenwärtigung der ethischen Zusammenhänge des christlichen Lebens betrachtet, in denen sie bei Paulus steht und die es ausschließen, daß sie statt als Hebel freudiger und energischer Sittlichkeit als Ruhepolster der Trägheit verstanden wird.

Weiter jene Antithese zwischen einer Frömmigkeit des Thuns und des Erleidens, zwischen Imperativ und Indikativ. Nun, ohne ein „Erleiden", genauer ein Empfangen von Gott giebt es überhaupt keine Frömmigkeit; das ist für jede Frömmigkeit die Hauptsache. Es fragt sich nur, ob die Güter, die empfangen werden, bloß zukünftige oder auch schon gegenwärtige sind, dann wie weit die letzteren reichen, und in welchem Verhältnis sie zum menschlichen Thun stehen, ob dies ihre selbständige Bedingung oder eine durch ihren Empfang nur ermöglichte selbständige Leistung ist, oder aber ob das Bewußtsein der übergreifenden göttlichen Wirkung auch die menschliche Aktivität durchdringt, so daß diese nur die Form ihrer Aneignung ist. Und da dürfte Wernle zwei Dinge nicht in Anschlag gebracht haben. Erstlich, daß die von Jesus geforderte Gerechtigkeit etwas viel zu Innerliches und Einheitliches (Aehnlichkeit mit dem Vater im Himmel) ist, als daß

das bloße Motiv eines anders gearteten Lohnes sie hervortreiben könnte, und daß es deshalb folgerecht ist, wenn Mtth 20 1—16 25 14—30 Luk 12 37 das Spezifische der Lohnvorstellung, die Aequivalenz, geradezu aufgehoben wird. So wichtig der Gedanke des idealen Ziels bleibt, der in der Lohnvorstellung steckt, die Gewißheit der Gotteskindschaft, nicht bloß der Vergebung der früheren Sünden, ist doch noch vor dem Ziel das Motiv für das Bestreben, dem Vater im Himmel ähnlich zu werden Mtth 5 49, und vollends ist die Zusicherung von Gottes voraufgehender väterlicher Liebe die unentbehrliche Voraussetzung für alle die Mahnungen zu sorglosem und muthigem Gottvertrauen. Die Gotteskindschaft wird in Gottvertrauen und Liebe angeeignet und genossen. Zweitens. Es fehlt in den Sprüchen Jesu nicht an ausdrücklichen Worten, die das Uebergreifen der göttlichen Thätigkeit über die menschliche, das Befaßtsein der letzteren in Gottes Gnadenwirkung aussprechen. Ein solches ist Mk 10 27: ist es für Menschen unmöglich das zu vollbringen, was zum ewigen Leben unerläßlich ist, so sind doch bei Gott alle Dinge möglich. Und eben dahin gehört Jesu Beurtheilung des Erfolges, den er an Menschenherzen hat als einer Wirkung Gottes Mtth 11 25. 26, sowie die Zurückführung der rechten Liebe zu Jesus, die das Reich ererbt, auf die ewige Erwählung durch Gott Mtth 25 34.

Außerdem ist es — und das gilt auch für die Aussagen über die Heilsgewißheit — eine Nachwirkung des Dogmatismus, wenn man in den Logia eine Lehre Jesu sieht, die darauf berechnet wäre, so wie sie lautet, der Ausdruck des Glaubensbewußtseins der von ihm zu Gott Geführten zu werden. Seine Sprüche sind vielmehr Handlungen des prophetischen und königlichen Erziehers und durch diesen seinen Standpunkt den zu erziehenden Menschen gegenüber bedingt. Da ist es denn nur naturgemäß, daß der gleiche Gedankeninhalt vom Standpunkt der letzteren aus eine ganz andere Form erhält. Die Form des Imperativ ist für Jesus diejenige, in welcher er durch Mahnung und Verheißung den Willen zur Sinnesänderung, zu Gottvertrauen, Liebe, Weltverleugnung aufruft. Wer Jesu Ruf gefolgt ist, wird aber, was in ihm vorgegangen, nicht sowohl als seine mit eigner Kraft

geleistete Erfüllung des vernommenen Imperativs, sondern als Gottesgabe und als Wirkung der Gotteskraft bezeichnen, die in der Persönlichkeit Jesu ihn ergriff und dem Imperativ Nachdruck und Gewalt verlieh. Der Imperativ im Munde Jesu: „Bekehret euch" wird im Munde der Seinen zum Indikativ: „ist jemand in Christus, so ist er neue Kreatur, das Alte ist vergangen; siehe, es ist Alles neu geworden; das Alles aber kommt von Gott" [1]). Aus dieser Verschiedenheit des Standpunktes erklärt es sich auch, daß das Gebet, welches Jesus seine Jünger lehrt, ein ausschließliches Bittgebet ist, während Paulus, so sehr auch sein Sinn in Sehnsucht vorwärts auf die noch künftigen Güter gerichtet ist, dennoch mit dem Dank seine Gebete beginnt und die Christen sie damit zu beginnen lehrt.

Es wird die providentielle Bedeutung des Paulus für die Kirche bleiben, daß er durch seine „Theorien" oder vielmehr durch die lebensvollen und erfahrungsmäßigen religiösen Anschauungen, die in ihnen einen geschichtlich bedingten Ausdruck finden, denjenigen Momenten der durch Jesus Christus begründeten Frömmigkeit zu immer erneuter geschichtlicher Wirksamkeit geholfen hat, ohne die der Rückfall auf die Stufe der Gesetzesreligion unvermeidlich ist. Daß die ernste, der Verantwortlichkeit und der Gefahren sich bewußte, gespannte sittliche Aktivität, die allerdings der christlichen Frömmigkeit unveräußerlich ist, mit dem Bewußtsein des vergangenen und gegenwärtigen Empfangs, der übergreifenden Gnadenwirkung und der Verbürgung des Ziels sich durchdringt, das ist die Bedingung nicht allein für die Demut, sondern auch für die Freiheit, Unbefangenheit, Freudigkeit und damit ebensowohl für die Reinheit wie für die nachhaltige Kraft des sittlichen Strebens. Daß es legitime Typen der christlichen Frömmigkeit giebt, in denen der Imperativ den Indikativ überwiegt und daß vor allem die Erziehung zu christlicher Frömmigkeit in der Gemeinde mit dem Imperativ beginnen muß, ist da-

[1]) Man vergleiche hierzu die Ausführung, die Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte S. 508—511, dem Satz gegeben hat: „Das Lehren Jesu geschieht durch die That, die Bildung neuer Erkenntnis des Glaubens wächst organisch aus den Lebenswegen selbst hervor."

durch gar nicht ausgeschlossen. Für die Jugend z. B., die die Kämpfe mit den ungöttlichen Mächten im Wesentlichen noch vor sich hat, ist die freudige Hingabe an das religiös-sittliche Ideal des Christentums die Form, in welcher allein in der Regel die Erlösung in voller Wahrheit ihr Lebensbesitz werden kann. Aber in dieser Form sind auch die übergreifenden göttlichen Gnadenwirkungen, die in dem Leben der Gemeinde die Einzelnen als eine Wirklichkeit umgeben, noch nicht einmal in der Bedeutung, die sie für die Entstehung der freudigen Hingabe an das Ideal haben, zum Bewußtsein gekommen, geschweige daß dieser Typus oder diese Stufe der Frömmigkeit das lösende Wort für die schweren Probleme schon enthielte, die grade im Verlauf begeisterten Ringens nach dem Ideal sich aufthun.

III.

So übertrieben, ja falsch die Darstellung mancher Züge der paulinischen Theologie ist, auf der Wernles Behauptung des Abstandes der reformatorischen Lehre von ihr beruht, es bleiben dennoch erhebliche Unterschiede zwischen beiden. Und es ist ein Verdienst, daß er die Aufmerksamkeit auf die Frage gelenkt hat, ob die reformatorische Rechtfertigungslehre trotzdem die Erneuerung der paulinischen in dem Sinne, in welchem allein davon die Rede sein kann, ob sie die Anwendung der in dieser ausgedrückten allgemeinen religiösen Gedanken auf teilweis recht veränderte Verhältnisse nach dem Gesetz der Analogie, genannt werden darf. Die beiden Punkte, zu denen das Gegenstück zu fehlen scheint, sind die protestantische Verwertung der Rechtfertigung als des Trostes für die als fortdauerndes Merkmal des Christenlebens vorausgesetzte Sünde und ihre enthusiastische eschatologische Beziehung bei Paulus.

Unhaltbar ist zunächst der Gegensatz, den Wernle zwischen der paulinischen und der reformatorischen Rechtfertigungslehre konstruiert, daß die erste Missions-, die zweite Gemeindetheologie sei. Es hatte sich gezeigt, daß sie auch für Paulus Gemeindetheologie war, daß auch ihm der Glaube an die Rechtfertigung, sofern er nicht nur der Grund der Demut ist, sondern sich auch als stetige Zuversicht und Hoffnung zu Gott entfaltet, das Leben

des in der Gemeinde sittlich strebenden Christen religiös reguliert. Andrerseits sagt doch die reformatorische Rechtfertigungslehre jedenfalls auch wie die paulinische, wie der von Gott sich geschieden fühlende Sünder überhaupt erst zu der persönlichen Gewißheit gelangt, einen gnädigen Gott zu haben, die nach Luther die notwendige Grundlage aller der religiös-sittlichen Thätigkeit ist, über deren schmerzlich empfundene Mängel ihm der Rechtfertigungsglaube dann weiter hinaushilft. Auch in der christlichen Gemeinde, wie sie empirisch ist, giebt es doch solche, die Analogien zu Heiden und Juden sind. Luther klassifiziert sie oft als die, welche entweder ein rauschendes wildes Leben führen oder stolze werkgerechte Leute sind und beidemal es bedürfen zur rechten Ehrfurcht vor Gott und der damit gegebenen Gewissensunruhe erst erweckt zu werden und einen Umschwung zu erleben. Da macht es denn keinen wesentlichen Unterschied aus, ob dem Einzelnen die zuvorkommende gnädige Berufung Gottes durch das Evangelium, aus der unter Voraussetzung des unruhigen Gewissens der Glaube entspringt und auf die er sich stützt, in Gestalt der missionarischen Botschaft entgegentritt, oder ob er diese individuelle Gnadenbezeugung Gottes an ihn in seiner durch die Taufe geschehenen Einverleibung in die Gemeinde und Unterstellung unter deren Zeugnisse zu erblicken hat. Die Analogie bleibt im Wesentlichen bestehen. Wie aber alle diejenigen Getauften, die zu keiner von beiden Klassen gehören, in der Gemeinde und durch deren Einflüsse allmälig und ohne Bruch, wenn auch unter Schwankungen zur vollen Gotteskindschaft heranreifen oder zu erziehen sind, das ist eine Frage, die die Reformatoren sich noch nicht gestellt haben, obwohl ihre historische Situation mehr Aufforderung dazu enthielt, als die paulinische. Auch für sie aber muß doch nach der reformatorischen Anschauung von der Grundbedingung des Christenlebens es einmal zu der Zusammenfassung des persönlichen Lebens kommen, die im bewußten persönlichen Glauben und der mit ihm gegebenen einheitlichen Gesinnung das christliche Personleben als ein neues konstituiert.

Es ist nämlich ein zweiter Irrtum Wernles zu meinen, die Ansicht Luthers von der Fortdauer der Sünde habe den

Sinn oder auch nur die Konsequenz, daß die paulinische Lehre von der Wiedergeburt, genauer von der mit der Bekehrung zum Glauben gegebenen sittlichen Wandlung der ganzen Person durch Gottes Kraft im Gedankenkreise der Reformation keine Stelle mehr habe. Auch Luthers Interesse ist wie das des Paulus keineswegs ein einseitig religiöses, ist keineswegs darauf gerichtet, die Huld Gottes als Bürgschaft einer sittlich indifferenten Seligkeit zu gewinnen, sondern es ist zugleich von Hause aus auf die Erfüllung des Gesetzes Gottes gerichtet, da er sich bewußt ist, daß darin die wahre Seligkeit liegt, so gewiß als es die unverrückbare, ewige Bestimmung des Menschen ausdrückt [1]. Für seine Auffassung der Gesetzeserfüllung oder der aktiven Gerechtigkeit ist aber die Ueberzeugung entscheidend, die er der scholastischen Regel, durch Thun des Guten oder Gerechten selbst gut oder gerecht zu werden, entgegensetzt: daß zunächst der Baum gut werden muß, ehe er gute Früchte bringen kann, daß die Person eine neue werden muß, ehe sie gute Werke thun kann [2]. Dazu gehört ihm aber nicht nur die Veränderung des Verhältnisses zu Gott und das Bewußtsein darum oder der Glaube als die Gewißheit, Gott zu gefallen, sondern auch die Liebe zu Gott als die Gesinnung (voluntas), welche nicht „aus Furcht der Strafe oder Liebe des Lohns" d. h. mit Unlust und Zwang, sondern in „freier Lust" zum Guten das Gesetz zu erfüllen strebt [3]. Und es ist ihm der Glaube, der das Herz reinigt und diese neue Gesinnung unmittelbar hervorbringt [4]. Diese Wandlung des „Herzensgrundes" oder des Wesens der Person erlebt man als eine göttliche Wirkung, eben als eine Wiedergeburt, und zwar nicht zu bloßem kraftlosen

[1]) Vgl. meine katechetischen Lutherstudien I. Der Dekalog und die Seligkeit. In dieser Zeitschrift II 176 ff. 438 ff.

[2]) Ita ut semper oporteat, ipsam substantiam seu personam esse bonam ante omnia opera; opp. v. a. IV 238/39 (aus de lib. christ.). Non efficimur justi justa operando, sed justi facti operamur justa. v. a. I 318 Nr. 39 der Thesen contra scholasticam theologiam 1517.

[3]) Z. B. Vorrede zum Römerbrief 63 S. 120 ff.: „Daß er Lust zum Gesetz gewinnet von Herzen und hinfurt nicht aus Furcht noch Zwang, sondern aus freiem Herzen alles thut."

[4]) Cum ... hominem oporteat esse justum, antequam operatur bonum,

Wünschen, sondern zu kraftvollem und kraftbewußtem sittlichen Lebenstrieb [1]). Das sind recht bekannte Teile von Luthers Anschauung. Ihre fundamentale Wichtigkeit für diese unterliegt keinem Zweifel. Die Art, wie Luther von dieser Wandlung redet, trägt den untrüglichen Stempel des Selbsterlebten. Die Bedeutung, die eine solche Aenderung der Gesinnung als notwendige Voraussetzung aller echten sittlichen Entwicklung hat, liegt auf der Hand. Es ist darum schwer begreiflich, wie Wernle meinen kann, daß die Reformatoren aus Röm 6 nur die Verpflichtung zum Ringen nach der Heiligung entnommen haben, wie er vollends die Sätze hat hinschreiben können, daß sie, indem sie trotz ihres Bruches mit dem Postulat der Sündlosigkeit des Christen die paulinischen Formeln beibehielten, die unwahre Theorie der Wiedergeburt ins Leben riefen, wo man nie fragen darf wer der Wiedergeborene sei, wo und wann die Wiedergeburt stattfand, daß wir mit Röm 6 8 1—11 nicht mehr viel anfangen können, da hier die Sünde im Christenleben ignoriert wird (S. 106, 108).

Nun aber die Beurteilung des Lebens dessen, der nach Luther wie nach Paulus sich als eine von Gott mit neuem Lebenstrieb und neuer Lebenskraft ausgestattete Persönlichkeit weiß und der nach Luther es doch durchweg nötig hat, gegenüber seiner unvermeidlich fortdauernden Sünde mit der göttlichen Vergebung sich zu trösten, während Paulus nur von vereinzelten Sünden einzelner Christen redet und auch für diese nicht auf die Vergebung verweist [2]).

---

manifestissimum est, solam fidem esse, quae salvet ... cum per fidem ... ex mera libertate omnia gratuito faciat, quaecunque facit, nihil quaerens aut commodi aut salutis. v. a. IV 239. Aus den Thesen gegen die scholastische Theologie Nr. 90: Necessaria est mediatrix gratia quae conciliet legem voluntati. v. a. I 320.

[1]) Vorrede zum Römerbrief 63 124: „Aber Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz ander Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding umb den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Guts wirken."

[2]) Luther behandelt die Frage besonders in der Resolution über die

Wernle sieht in dieser Anschauung Luthers eine Ermäßigung des paulinischen Doktrinarismus durch die Erfahrung der Jahrhunderte. Auch Scholz (a. a. O. S. 487) sieht darin eine wahrheitsgemäße Beschreibung des sehr bescheiden gewordenen Durchschnitts christlichen Lebens in der Volkskirche. Das ist ein Irrtum. Der Unterschied der Sünde, die den christlichen Charakter nicht aufhebt, von der Sünde des Nichtgläubigen besteht für Luther darin, daß bei der ersteren das „Haupt der Sünde zertreten" ist, indem an die Stelle des Unglaubens, der keine Liebe zu Gott und seinem Willen aufkommen läßt, der Glaube und mit ihm die gute Gesinnung getreten ist, die mit sehnlichem Verlangen auf das Ideal gerichtet ist [1]. Scheint es nun so, als ob Luther diesem guten Willen eine viel geringere Kraft zutraute als es Paulus gethan, so ist das eben nur ein Schein. Es ist derselbe Thatbestand eines auf das Gute energisch gerichteten Willens, der aber doch noch zur Vollkommenheit erst heranzureifen, mit den Reizen und Widerständen der in der Peripherie des Personlebens fortwirkenden Sünde zu kämpfen hat und dabei auch manchmal in der Uebereilung in einen offenkundigen Fehler gerät; es ist dieser selbe Thatbestand, den beide vor Augen haben, den sie aber ganz verschieden beurteilen [2]. Das erklärt sich daraus, daß sie einen verschiedenen Maßstab der Beurteilung

---

2. seiner Leipziger Thesen opp. v. a. III 257—273 in „Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden" 24 69—80, in der Schrift gegen Latomus v. a. V. 375 ff., in dem großen Kommentar zum Galaterbrief bei Gal 5 III 7—41. Ich zitiere im folgenden nur Stellen, deren Zusammenhang diese Frage beherrscht.

[1]) XIX 48 non est peccatum quod antea fuit, quia caput eius est contusum per remissionem peccatorum. Gal I 27 caput serpentis h. e. incredulitas et ignorantia Dei praeciditur, Gal III 24 voluntas bona quidem adest, quam oportet adesse (est enim spiritus ipse rebellans carni) quae libenter vellet facere bonum. 30 Libenter enim spiritus vellet totus esse purus.

[2]) Gal I 195 Deus acceptat seu reputat nos justos solum propter fidem in Christum etc. et valde necessario est acceptatio seu reputatio primum, quia nondum sumus perfecte justi . . . deinde relinquimur etiam quandoque a Spiritu sancto et labimur in peccata ut Petrus David et alii Sancti.

anlegen. Paulus hat als Sünde im Zusammenhang des Christenlebens nur die offenkundigen Rückfälle in Sünden der Sinnlichkeit und Selbstsucht bezeichnet, dagegen das Nochnichterreichthaben der extensiven und intensiven Vollendung des Gottvertrauens, der Liebe, der Heiligung des gesamten Lebens, die ihm als das Ziel seines christlichen Strebens vor der Seele stand, und den Kampf mit den sich fühlbar machenden Reizen und Widerständen des Fleisches nicht so angesehen. Luther dagegen vertritt mit unbeugsamer Strenge gegenüber der Schultheologie den Standpunkt, daß jedes Zurückbleiben hinter eben diesem paulinischen Ideal der Vollkommenheit, auf das er den Dekalog hinausführt, an sich verdammliche Sünde sei. Nicht nur, daß er die religiösen Momente des christlichen Ideals, Demut und Glaubenszuversicht, Dankbarkeit und Zufriedenheit, Ergebung, Geduld, Freudigkeit, Liebe zu Gott d. h. freie Lust an Gottes Willen ohne Rücksicht auf die Folgen, besonders betont. Es kommt ihm auch grade auf die intensive Vollendung der religiösen und sittlichen Gesinnung, auf die animosa fides, die fervens caritas an (v. a. VI 254), die gegenüber jeder Anfechtung unerschütterlich ist, keinen Reiz der Versuchung mehr fühlt und dem Willen Gottes ganz Genüge thut[1]). Demgemäß schärft er es nicht blos ein, wie auch Murren wider Gott in der Trübsal, Ungeduld, Zweifel an seiner Gnade und daran, daß er an uns und unsern im Glauben geschehe-

[1]) XII 7 At hic dicitur: haec pertinent ad perfectos non ad omnes .. sed ... ista meta et finis est nobis propositus, a cuius assecutione nemo excusatur. v. a. III 269 invenerunt hic glossam, qua in mille annis vix data est pestilentior, sc. quod Deus non requirit perfectam impletionem huius et similium legum, cum Christus clare dicat, nec iota nec apicem a lege praetereundum. Gal III 8 si ... vere et perfecte, ut lex ... requirit, diligeremus Deum, tum inopia tam grata esset nobis quam copia, dolor quam voluptas, mors quam vita 12. nulla tristitia, nulla adversa fortuna tam magna esset, quae illam caritatem interturbare posset. Vgl. auch XII 6 id observa, num sint rebus ita mortui et in Christo ita securi, ut nec divitiis inflentur nec paupertate deiiciantur etc. ... et prorsus ita sint ad utrumque immoti et quieti XIX 112 orat ut haec cognitio benignitatis divinae quotidie magis ac magis crescat, ut in omnibus, quae facimus aut sustinemus, simus laeto animo.



nen Werken Gefallen hat, Undankbarkeit, Sicherheit usw. im vollen Sinn Sünde sind; es sind ihm das die Befleckungen des Geistes, von denen II Kor 7 1 redet. Sondern schon die Thatsache, daß das Christenleben noch ein Ringen nach einem Ziele ist, ist ihm ein Beweis für die Fortdauer der Sündhaftigkeit der Wiedergebornen [1]). Daß auch die Heiligen, nicht etwa die fünfte Bitte des Vaterunsers — dies geht ihm hier auf ihre vergangenen Sünden — sondern, daß sie die drei ersten Bitten beten müssen, ist ihm ein Beweis ihrer gegenwärtigen Sündhaftigkeit, da die Bitte um etwas das Eingeständnis ist, daß man das Erbetene nicht besitzt [2]). Vollends aber sieht er die Fortdauer der Sünde in den Wiedergebornen darin, daß sie überhaupt noch mit bösen Begierden zu kämpfen haben, daß sie einerseits in Folge des Widerstandes des Fleisches Demut, Gottvertrauen, Liebe usw. nicht in dem Grade und der Reinheit zu üben vermögen, wie es Gottes Gesetz fordert und wie sie gern es wollten, und daß sie andrerseits den Reiz der bösen Begierden, die den religiösen und sittlichen Regungen entgegengesetzt sind, überhaupt soweit fühlen, um im ersten Augenblick von ihm innerlich erregt und ergriffen zu werden [3]). Nun hat wohl jedes Alter und auch jeder Einzelne

---

[1]) Deutsche Werke 24 75: Daß also dies Leben nit ist ein Frummkeit, sondern ein Frumbwerden, nit ein Gesundheit, sundern ein Gesundwerden, nit ein Wesen, sundern ein Werden, nit ein Ruge, sundern ein Uebunge. Wir seins noch nit, wir werdens aber, es ist noch nit gethan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang, es ist nit das End, es ist aber der Weg. XVIII 188 sumus in fieri sancti et non in facto esse.

[2]) 24 75. 76 aber diese Gebet lauten klarlich auf die übrigen gegenwärtigen Sünden; die weil sie bitten noch die zukünftig Ehre göttlichs Namens, zukünftigen Gehorsam göttlichs Willens, zukünftige Besitzung göttlichs Reichs, als die noch eines Theils sein in des Teufels Reich, Ungehorsam und Unehr Gottes Namen. Ebenso v. a. III 270 v. a. IV 276.

[3]) XIX 45 peccatum . . moleste impedit ne sic rapiamur amore erga Deum, ne sic pleno corde credamus, sicut aut per spiritum vellemus aut Deus exigit, ne sic simus casti, placidi, benefici Gal III 25 (Pii) sentient se peccata habere et committere, h. e. se non satis ardenter amare Deum, ex corde illi non confidere, imo subinde dubitare, se illi curae esse, in adversis rebus impatientes esse et irasci Deo. Gal III 10 Nullius sancti caro tam bona est, quae offensa non vellet libenter mordere et

seine besondere böse Regung, die ihm zu schaffen macht, die Jugend die Geschlechtslust, das Alter den Geiz; alle aber hält in Athem die Verzagtheit im Unglück, die Sicherheit im Glück, (XVIII 105). So erklärt sich seine These, daß wir sündigen, auch wenn wir Gutes thun[1]).

Dabei stimmt aber Luther ganz mit Paulus in der Ueberzeugung überein, daß der Christ gegen die Sünde nicht nur kämpfen soll, sondern auch durch den Geist stark genug ist, um die Gelüste des Fleisches nicht zu vollbringen oder um das Fleisch dem Geist zu unterwerfen. Und das heißt ihm nicht nur ihren Ausbruch in bösen Worten oder Thaten hintenanhalten, sondern auch innerlich ihnen die Zustimmung versagen und sie so niederhalten und dabei wachsen und fortschreiten[2]). In den Psalmen

devorare vel saltem aliquid de praecepto caritatis omittere. Imo primo impetu non potest se continere, quin avertatur a proximo, vindictam expetat et oderit eum ut hostem, vel saltem minus eum diligat, quam debebat. (Vgl. Gal I 275. 276, Melanchth. Apol. III 46.) XIX 112 videmus quam saepe polluamur subitis perturbationibus ac tristitia. v. a. III 259 quasi difficultas, quae impedit hilarem et liberam legis dilectionem, non officiat, quo minus legi Dei satisfiat, quae non nisi puro et libero amore impletur.

[1]) v. a. III 260 volunt legem Dei servare, ne concupiscant aliquid contra legem Dei, sed non faciunt nec implent hoc velle, ideo manent peccatores et non unum saltem opus faciunt, in quo nihil sit debiti, aut defectus a lege ... tantum est ibi peccati quantum noluntatis, difficultatis, repugnantiae et tantum ibi meriti, quantum voluntatis, libertatis, hilaritatis. Mixta sunt haec duo in omni vita et opere nostro ... ideo semper peccamus, dum benefacimus.

[2]) Gal III 16 Verum ita vult nos ista sentire (sc. non solum libidinem, sed superbiam, iram, tristitiam, impatientiam, incredulitatem) ne illis consentiamus aut ea perficiamus h. e. ne illa cogitemus, loquamur et faciamus, quae suggerit et ad quae sollicitat nos caro 22 sic tamen, ut spiritus dominetur, caro subjecta sit, justitia regnet, peccatum serviat. XVIII 178 christiani non obsequuntur et licet titillantur a peccato, tamen coercent concupiscentiam ... Sentiunt quidem vitia, sed non permittunt regnum concupiscentiae. 39. Opera igitur carnis studeant vitare christiani, desideria non possunt. 41. Sic christianus perpetuo luctatur cum peccato et tamen luctando non succumbit, sed victoriam obtinet. XVIII 108 passiones praedominantur quoad sensum, sed virtus et spes tandem praedominantur quoad vim. Major enim est vis virtutis quam timoris, libi-

hört er die Heiligen, die doch kein actuale peccatum anzuführen haben, Gott kläglich um Gnade anrufen (v. a. IV 431). Von Paulus meint er, er habe vielleicht gelegentlich libido und ira etc. gefühlt, aber im allgemeinen würden diese Regungen durch seine großen leiblichen und geistigen Anfechtungen unterdrückt worden sein, und wenn er, der freudige und tapfere, einmal sie oder Ungeduld und dergleichen gefühlt habe, so habe er jene Regungen nicht zur Herrschaft kommen lassen (Gal III 17). Und was er für sich selbst da wünscht, wo er von dem Kampf mit dem Fleisch spricht, das ist nur firmior et magis constans animus, um nicht allein die Gefährdungen des Evangeliums durch Tyrannen und Sekten gänzlich verachten, sondern auch die pavores et dolores animi sofort abschütteln, um endlich den Tod, statt vor ihm ein Grauen zu haben, als den willkommensten Gast begrüßen zu können (Gal III 19).

In Bezug auf die peccata actualia der Christen bleibt Luther sich nicht gleich. Das einemal unterscheidet er Sünden per ignorantiam und peccata manifestaria irae libidinis cupiditatis, oder einerseits „tägliche Sünden" der „Gebrechlichkeit", „so ich doch zuweilen . . . zu viel rede, esse, trink, schlaf oder je sunst über die Schnur fahre, das mir doch nit muglich ist zu meiden" und andrerseits „totlichen Fall, das doch denen, so im Glauben und Gottistrauen leben, nimmer oder selten widerfähret" (16 139 XV 269). Das andremal spricht er nur von den schwereren Fällen, wo auch der Christ den Begierden gehorcht wie David

---

dinis et aliarum passionum. XIX 47 ut de die in diem fiam fortior et certior contra omnes legis terrores, donec fiam dominus legis et peccati. 115 notum est, quid nova obedientia in justificatis secum afferat, ut cor quotidie crescat in Spiritu s. sanctificante nos, ut postquam pugnatum est contra reliquias pravarum opinionum de Deo et contra dubitationem, progrediatur spiritus etiam ad gubernationem actionum corporis, ut eiiciatur libido, assuescat animus ad patientiam et alias morales virtutes. XVIII 178 necesse est purgare de die in diem et primitias in baptismo conceptas augere et sic tendere ad plenitudinem (vgl. Apol. III 238 fidem . . . debere subinde crescere in poenitentia et in his rebus perfectionem Christianam et spiritualem possimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia 230 simul crescant alii motus spirituales).

oder in praesumtio oder desperatio gerät (XIX 116 Gal III 31). Und die letzteren beurteilt er das einemal als solche, bei denen der Glaube und der h. Geist und damit der Gnadenstand verloren geht (art. smalc. III 3 43, Gal III 26), das anderemal drückt er sich so aus, als ob die Kontinuität des Gnadenstandes nicht durch sie unterbrochen zu werden brauche (Gal III 31). (16 139 steht doch der Glaub wieder auf, 15 29 also bleib Gottes Gunst und Gnad stets über St. Peter, ob er wohl den Herrn verleugnet und abfiel). In jedem Fall ist der Gegensatz zum Verharren in der Sünde, der in Reue und Glaube an die Vergebung d. h. in der spezifischen Gesinnung des Christen besteht, das Kriterium sei es der Kontinuität sei es der Wiederherstellung des Gnadenstandes. In den täglichen Sünden aber bleibt der Glaube und tilgt sie, „damit daß er nit zweifelt, Gott sei dir so günstig, daß er solchem täglichen Fall und der Gebrechlichkeit durch die Finger sehe" (16 139)[1]). Und so fällt er dann ein relativ mildes Urteil über die „Durchschnittschristen"[2]).

Daß nun Gott diese Reste der Sünde den Gläubigen um Christi willen nicht anrechnet oder verzeiht, knüpft Luther mit großem Ernst an die Bedingung nicht nur schmerzlicher Empfindung der Sünde, sondern des entschiedenen Ringens um Ueberwindung der Sünde und um Fortschritt im christlichen Leben. Es ist ein Wechsel nicht der Anschauung, sondern nur des Ausdrucks, der sich durch das peinliche Bemühen erklärt, die Unabhängigkeit der Gnade von menschlicher Leistung einzuschärfen, wenn er dieses Verhalten, das den Glauben als Probe seiner Echtheit begleiten muß, in den ersten Jahren der Reformation

[1]) In der fast gleichzeitigen Parallelstelle XV 269 steht statt dessen eine Zurückweisung der Heuchler, die Gottes Werke in ihre trübselige Enge einschließen und als schroffe, unversöhnliche Censoren des ehrbaren Verkehrs mit feinem Witz und Scherz und Lachen auftreten, während man glauben darf, daß Gott daran Gefallen hat.

[2]) Gal III 35 absit igitur, ut infirmos in fide aut moribus, si videro eos amare et revereri verbum, coena dominica uti etc, statim judicem profanos esse. Hos enim Deus assumsit et reputat eos justos per remissionem peccatorum. Huic stant et cadunt.

als Ursache der göttlichen Verzeihung bezeichnet, später solche Wendungen bei seiner Forderung vermeidet[1]).

Die Tendenz, deren er sich bei der Betonung der stetigen Fortdauer der Sünde in den Gläubigen und der Vergebung derselben um Christi willen bewußt ist, ist einerseits die Bekämpfung der die Furcht Gottes ausrottenden Art, in der die Schultheologie das peccatum veniale leicht nahm unter dem Vorwand, daß Gott keine Vollkommenheit fordere, wo es doch in so vollem Maße Sünde ist, daß ein Gnadengeschenk der göttlichen Majestät nötig ist, um seine Schuld aufzuheben. Um Gottesfurcht, Demut und Dankbarkeit für Gottes Gnade ist es ihm dabei zu thun[2]). Andrerseits kommt es ihm darauf an, den Gottesfürchtigen, die

[1]) XII 7 (1517) non quod damnati sint omnes qui tam perfecti non sunt, sed quod ista meta et finis est nobis propositus, a cuius assecutione nemo excusatur, nisi is qui cum gemitu agnoscit et confitetur sese non esse talem et quotidie laborat, ut fiat talis et quod minus facit humiliter petit ignosci ... His timoratis et confitentibus, quaerentibus, petentibus non imputatur ... illis vero qui sine timore, sine sollicitudine proficiendi in securitate stertunt, omnino imputatur ... nec excusabuntur, quod non sit necesse esse perfectum, quasi praeceptum illud lapidibus aut lignis ac non potius hominibus sit positum, et ita implendum plene atque perfecte, ut nec unum jota aut unus apex sit praeteriturus. 123 scio non oportere statim esse perfectum, sed gradatim adscendendum. Verum oportet tandem perfici et tendere semper ad perfectionem et non stare ac contentum esse in aliquo graduum praedictorum 124, propter hunc ... fervorem et profectum non imputatur eis, licet sit in eis quia ... tamen non est in eorum voluntate, sed contra voluntatem in carne. Gal III 422 (1519) haec pugna et conatus, quae est tota vita nostra ... facit, ut Deus misericorditer ignoscat, quod illa non facimus, quae volumus. v. a. III 279 (1519). Non autem ignoscit stertentibus, sed operantibus, timentibus et cum Job dicentibus: verebar omnia opera mea, sciens, quoniam non parcis delinquenti. Gal III 24 24 80 (1520) sie wird nit gerechnet. Und das umb die zwo ... Ursach, die erste, daß wir in Christum gläuben ... die ander, daß wir dawider ohn Unterlaß streiten, sie zu vertilgen. Gal III 24 (1534.) Non imputat quidem, sed quibus et propter quid? Non duris et securis, sed poenitentiam agentibus et fide apprehendentibus christum, propter quem ...

[2]) v. a. III 265. 266. 270 cave ergo, ne putes a te non requiri totum mandatum, ne forte ignores te, quantum debeas Deo, ac per hoc superbias ac tepidus fias. v. a. V. 473 ne infleris aut superbias.

es eben mit ihren Mängeln ernst nehmen und deshalb verzagt werden, den Weg zur Bewahrung der religiösen Freudigkeit zu zeigen, die wiederum grade den Antrieb und die Kraft zu energischem und erfolgreichem Kampfe mit der Sünde bedeutet[1]). Timor und spes sind ihm die beiden zusammengehörigen Momente des Christenlebens (opp. ex. XIV 202). So schwer es Luther mit der Sünde nimmt und so stark er die Unmöglichkeit, hier auf Erden zur Vollkommenheit zu gelangen, betont, er ist sich doch der siegreichen Kraft Christi, die Sünde in uns zu bezwingen, vollbewußt, und er sieht es als die Aufgabe der Christen an, statt sich im Gefühl der Uebermacht der Sünde zu fixieren, sich zu dem vollen freudigen Vertrauen auf Christi den Sieg gewährleistende Hülfe durchzuringen[2]).

Ueberblickt man diese Ausführungen Luthers, so kann weder die Ansicht bestehen, daß er mit seiner Behauptung der Fortdauer der Sünde im Christen den bescheiden gewordenen durchschnittlichen Thatbestand des christlichen Lebens beschrieben habe — er legt vielmehr die allerstrengsten Maßstäbe an und ist

[1]) Gal III 19 nemo igitur desperet, cum senserit carnem subinde novam pugnam movere spiritui, aut si non statim poterit carnem cohibere, ut spiritui subjecta sit. 21 ne desperes sed reluctare 20 apprehendam fide et spe Christum ac ipsius verbo me erigam, atque hoc modo erectus concupiscentiam carnis non perficiam. 24 80 Daß Sünd überbleibe; aber sie wird nit gerechnet ... Das ist die Freud, Trost und Seligkeit des N. T.s; ... hieraus wächst Lieb und Lust, Lob und Dank gegen Christo und dem Vater der Barmherzigkeit; hieraus werden freie, fröhliche, muthige Christen, die aus Liebe die Sünd verfolgen und mit Lust büßen. Die uns aber die Sünd verbergen und nur ein Gebrechen daraus machen, machen uns sicher, faul und verdrossen.

[2]) XXIII 230. 231 videmus Christum definitive nihil aliud esse quam evangelistam pauperum, qui laborant in gemitu peccati et mortis, ut dominetur peccato et morti, non solum in se, sed in nobis quoque. Siquis haec credere et pro affectu digne tractare posset, is liberationem sic inspiceret, tamquam caelum quoddam, quod quocunque abeas, imminet capiti et supra te est. ... Videmus autem tenebras, quae in nobis sunt, peccatum scilicet, item mortem ... Debemus autem plus sentire medelam, quam mala illa et potius in libertatem hanc respicere, quam in captivitatem, quam nobis minantur peccata nostra ... ut dicamus: officium Christi est ... juvare contra haec, ut etiam in nobis vincantur.

sich deshalb bewußt, daß grade diese schwere Selbstbeurteilung ein Maß der Frömmigkeit ist[1]). Noch wird man sagen dürfen, daß er durch die Erfahrung der Jahrhunderte belehrt, der Gnade weniger Kraft zugetraut oder auch sie nicht in gleich hohem Maße erfahren habe wie Paulus. Er hat über die Veränderungen, die durch die Gnade im Christenleben hervorgerufen werden sollen und können, nicht anders gedacht wie Paulus: er hat nur die Notwendigkeit des Fortschreitens und des Kämpfens im Christenleben anders beurteilt als Paulus, weil er einen höheren Maßstab anlegte. Und hierauf wird sich auch der Unterschied reduzieren, daß Paulus auf das Vorhandensein von Vollkommenheit beim Gericht hofft, während Luther, der diese im absoluten Sinn versteht, sie für auf Erden unerreichbar hält. So steht trotz der Verschiedenheit der Ausdrucksweise Luther auf diesem Punkte Paulus näher als die Sekten. Am wenigsten kann der Schreckschuß Eindruck machen, daß mit der Leugnung der Beziehung von Röm 7 14 ff. auf den Wiedergebornen der ganze Paulinismus für die protestantische Dogmatik unbrauchbar werde. Denn Luther hat unter der Sündenknechtschaft, über die Paulus dort klagt, etwas ganz andres verstanden als dieser. Paulus hat vor Augen, daß er zu aktueller Gesetzesübertretung fortgerissen wird, Luther, daß er von den bösen Begierden nicht so rein zu bleiben vermag, wie er soll und wünscht[2]).

Wie erklärt sich nun aber die Anwendung eines so verschiedenen Maßstabes zur Beurteilung desselben Thatbestandes? Es ist nur von ganz sekundärer Bedeutung, daß Paulus zwischen dem ersten und dem zweiten Adam einen großen Abstand setzt (I Kor 15 45. 46), während Luther den Urstand als den Stand absoluter Vollkommenheit denkt[3]). Der eigentliche Grund kann nicht in einer

[1]) Gal III 23 quo quisque magis pius est, hoc plus sentit illam pugnam.

[2]) Das Gleiche gilt von den modernen Anhängern der Auslegung Luthers, denen Wernle S. 108 nachsagt: „und dann findet man es sehr gemüthlich, daß schon Paulus in Röm 7 dem armen Sünder ein Plätzchen gegönnt hat.“ Philippis oder Hofmanns Auslegungen des Römerbriefs sind doch noch heute lesenswerte Bücher.

[3]) v. a. V 473 licet rigor legis divinae etiam hoc exigere possit, ut ista pugna in nobis non sit, quia tales non creavit nos ab initio.

Theorie, sondern muß in der verschiedenen persönlichen Stellung beider zum Ideal christlicher Vollkommenheit liegen. Und der Grund einer solchen ist leicht zu erkennen. Paulus war das Ideal in dieser Höhe erst aufgegangen, als er durch die Gnade berufen, mit neuen Kräften erfüllt, seines gegenwärtigen Gnadenstandes sicher, mit zuversichtlicher Hoffnung auf das ewige Leben erfüllt war. Der Gedanke, daß es gelte, durch Erfüllung dieses Ideals Gottes Huld und mit ihr das Heil erst zu verdienen und so aus der Gewißheit erreichter Vollkommenheit erst die Gewißheit der Gnade Gottes zu erschließen, konnte ihm gar nicht kommen. Luther dagegen hatte Jahre lang unter der Aufgabe geseufzt, sich der Huld Gottes gegen seine Person durch den Befund genügender Liebe zu Gott in seinem Herzen zu versichern; und es war ihm durch den Einfluß der Mystik aufgegangen, welche innere Erhebung über die Güter und Uebel der Welt und nicht nur dies, sondern auch über die Furcht vor der Hölle und die Hoffnung auf den Himmel diese Liebe bedeute. Das Ideal der Herzenshingabe an Gott hatte in seiner vollen Höhe als eine allgemeingültige, unverbrüchliche Forderung sein Gewissen gebunden, zu einer Zeit, wo er, nachdem er die äußeren Ausbrüche der Sünde hintenanzuhalten vermochte, sich durch dasselbe nur gedemütigt und geängstigt fühlte. Die Vorstellung, daß die Huld Gottes zu verdienen sei durch Erfüllung des Gesetzes — ob ohne oder mit verborgener Eingießung der Gnadenkräfte, macht für den Befund der Selbstbeobachtung nichts aus — hatte in seinem zarten Gewissen in psychologisch ganz verständlicher Weise eine peinlich strenge Selbstbeurteilung hervorgerufen. Nur wenn Gott völlig Genüge gethan war, konnte man ja wirklich sicher auf seine Huld rechnen. Davon war die Folge, daß, auch als durch den Glauben an die Gnade Gott ihm ein objectum amabile geworden und neue Kräfte in ihn eingezogen waren, er den immer noch vorhandenen Abstand seines Innenlebens vom Ziel der Vollkommenheit als Sünde und als — nach strengem Recht — verdammliche Sünde empfand[1]) und dies um so schärfer betonte, als

[1]) v. a. V 473 aliud de te judicabis secundum rigorem judicii Dei,

die katholische Lehre ja grade auf die Fortschritte im Gnadenstande die subjektive Ueberzeugung von dessen Vorhandensein gründen, freilich auch nicht über unsichere Vermutung hinausgehen lehrte, während Luther es als Erfüllung ebenso der göttlichen Forderung wie seines tiefsten Bedürfnisses empfand, an der Gnade Gottes gegen die eigene Person nicht zu zweifeln.

Daß Luther durch den fortdauernden Kampf mit dem Fleisch und durch das Nochnichterreichthaben des Ideals der Vollkommenheit, sagen wir des christlichen Charakters, sich fortwährend religiös beunruhigt fühlte und eines Gegenwichtes gegen diese Unruhe bedurfte[1]), ist also das novum Paulus gegenüber, das übrig bleibt. Daß er aber dieses Gegengewicht in der Rechtfertigung um Christi willen fand, ist nicht eine Ausdehnung der von Paulus ihr gegebenen Bedeutung über den Anfang des Christenlebens auf dessen ganzen Verlauf — auch bei Paulus beherrscht sie diesen objektiv als Begründung des Verhältnisses der Gotteskindschaft oder des Anrechts auf das Erbe des ewigen Lebens und subjektiv in der Demut, mit der der sittliche Fortschritt auf Gott zurückgeführt, und in der Zuversicht, mit der die Bewahrung vor allen feindlichen Mächten, die väterliche Führung Gottes und die Vollendung von Gott erwartet wird — als vielmehr eine folgerichtige Anwendung der religiösen Grundanschauung, die von Paulus in der Rechtfertigungslehre formuliert war, auf die durch die veränderten Umstände veränderte Beurteilung desselben Thatbestandes, des zwar von Grund aus erneuerten, aber noch kämpfenden und wachsenden Christenlebens. Es ist nicht an dem, als ob Luther bei der Vergebung der Sünden des Christen an eine fortwährend sich wiederholende Vergebung der einzelnen Sünden dächte, sondern er ist sich der mit der Rechtfertigung oder indi-

---

aliud secundum benignitatem misericordiae eius et hos duos conspectus non separabis in hac vita.

[1]) Daß der Unterschied zwischen Paulus' und Luthers Frömmigkeit der der Unruhe und des sicheren Vertrauens sei, ist nicht richtig. Die Unruhe des Paulus muß erst konjiziert werden und Luther bezeugt unendlich oft, wie mühsam er sich die Sicherheit des Vertrauens erst zu erkämpfen habe.

viduellen Gnadenverheißung objektiv, mit dem Glauben subjektiv gegebenen Einheit und Geschlossenheit des Gnadenstandes ebenso bewußt wie Paulus. Die Vergebung oder Rechtfertigung, auch die im Bußsakrament zugesprochene Absolution ist ihm nicht Erlaß eines Quantums von Sünden, sondern die Aufnahme der ganzen Person in die göttliche Huld, die Versetzung derselben in den einheitlichen und stetigen Stand der Gnade. Und die Aufgabe des Glaubens ist es, sich in der Gewißheit hiervon über die Beunruhigung durch das schmerzliche Gefühl der fortdauernden Sündhaftigkeit und durch die erkannten und bereuten schweren Einzelsünden zu erheben, was ihm einerseits einschließt, daß es in der gleichmäßigen Stimmung des demütigen Vertrauens auf Gottes Gnade nicht nötig ist, auf die täglichen Sünden skrupulös zu reflektieren, andererseits nicht ausschließt, daß die Anwendung des das ganze Leben beherrschenden Rechtfertigungsurteils auf besondere Fälle, da sie ja keine logische, sondern eine gefühlsmäßige ist, sich oft genug als die Wiederherstellung eines erschütterten oder verdunkelten Bewußtseins der Gnade Gottes vollziehen wird[1]).

[1]) v. a. IV. 327 in absolutione non solet certus numerus peccatorum, quae remittuntur, addi, sed ea est libera quaedam ac late patens vox, quae simpliciter annunciat, Deum tibi favere; porro si Deus tibi favet, sublata sunt omnia peccata. v. a. V 490 imo sequitur, quod illa duo, ira et gratia, sic se habent (cum sint extra nos) ut in totum effundantur, ut qui sub ira est, totus sub tota ira est, qui sub gratia, totus sub tota gratia est, quia ira et gratia personas requirunt. Quem enim Deus in gratiam recipit, totum recipit et cui favet, in totum favet. v. a. V 37 ff. 11 294 Durch die Absolution wirst du gesetzt in den Stand, in welchem ohn Unterlaß Vergebung der Sünden ist, die nimmer aufhöret und nicht allein der vergangenen Sünden, sondern auch derer, die du jetzt hast, 11 319 15 29 18 292 18 339 der Himmel der Gnaden über mich gezogen ist, ob ich gesündigt habe oder noch sündige, 16 138. 139 sprichst du aber: Wie mag ich mich gewiß versehn, daß alle meine Werke Gott gefällig sein, so ich doch zuweilen fall ... Diese Frage zeigt an, daß du den Glauben noch achtest wie ein ander Werk ... Darum ist er das höchst Werk, daß er auch bleibet und tilget dieselbigen täglichen Sünden, damit daß er nicht zweifelt, Gott sei dir so günstig, daß er solchem täglichen Fall und der Gebrechlichkeit durch die Finger sieht; ja ob auch schon ein tödtlich Fall geschähe ... steht doch der Glaub wieder auf und zweifelt nicht, sein Sünd sei schon dahin.

Um so unwiderleglicher scheint aber die zweite These Wernles zu sein, daß der reformatorischen Rechtfertigungslehre der enthusiastische oder messianische Charakter der paulinischen, also eine wesentliche praktische Beziehung der letzteren, verloren gegangen sei. Denn die Nähe des Weltunterganges hat Luther, so sehr er persönlich von ihr überzeugt war, zu seiner religiösen Grundlehre nicht in Beziehung gesetzt. In eschatologischen Perikopen wie Röm 13 Phil 4 bedeutet ihm die Nähe des Heils oder des Herrn etwas Gegenwärtiges, nicht die Parusie.

Dennoch ist auch auf diesem Punkte der zweifellose Unterschied eine verschwindende Besonderheit gegenüber der Uebereinstimmung in der religiösen Grundanschauung und Grundstimmung. Diese Uebereinstimmung ist zunächst eine vollständige hinsichtlich der Gegenwart.

Mit Recht hat Wernle hervorgehoben, der enthusiastische Charakter der paulinischen Rechtfertigungslehre bedeute, daß mit der Rechtfertigung und dem neuen Leben, das sie gewährt, die künftige Welt bereits in die Gegenwart hineinrage, daß der Christ ein Jenseitsmensch und das Christenleben ewiges Leben sei. Aber es ist nun unbegreiflich, wenn er dem gegenüberstellt, daß „bei den Reformatoren Diesseits und Jenseits scharf geschieden sind" (S. 24). Schon Köstlin[1]) hat einige entscheidende Stellen angeführt, die zeigen, daß nach Luther die Christen im rechtfertigenden Glauben „des höchsten Heilsgutes schon wesentlich teilhaftig" sind. Ritschl[2]) hat die praktische Bedeutung aufgewiesen, die die Ueberzeugung, daß mit der Rechtfertigung Leben und Seligkeit unmittelbar verbunden ist, für die religiöse Gesamtanschauung Luthers hat. Ich habe in meinem Aufsatz „Katechetische Lutherstudien, I Die Seligkeit und der Dekalog"[3]) eingehend unter Anführung zahlreicher Belegstellen alle die mannigfachen Formen besprochen, in denen Luther diese Ueberzeugung als eine solche ausspricht, mit der er sich einer Erneuerung der neutestamentlichen gegenüber der katholischen voll bewußt ist[4]). Wernle scheint von alle dem nur den Katechismus-

[1]) Luthers Theologie II 461. 462.

[2]) Rechtf. u. Vers. III 3 S. 457 ff.

[3]) In dieser Zeitschrift II S. 171—188, 438—468.

[4]) (sie) haben diese und dergleichen Sprüche (Joh 17 3) gespart bis in

satz zu kennen „wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit". Denn die gelegentliche Bemerkung in einer kurzen Aburteilung von Werners „Der Paulinismus des Irenäus", daß man dies Wort nicht frischweg von Luther auf Paulus übertragen könne, ist schlechthin Alles, was zur Aufklärung der Vorstellung dienen kann, die er von dem behaupteten Gegensatze zwischen Paulus und Luther besitzt. Daraus kann man wohl entnehmen, daß er Leben und Seligkeit als gegenwärtigen Besitz des Christen im Sinne Luthers blos darauf bezieht, daß die immer erneuerte Vergebung auch ohne entsprechende Lebensveränderung die Gefühle von Frieden und Vertrauen zu Gott hervorrufe, während Paulus dies Hereinragen der künftigen Welt in der realen radikalen Wandlung des früheren sündigen Lebens, in der „Wiedergeburt" findet. Aber es ist eben auch bei Luther diese, wie wir gesehen, ebenso tief wie bei Paulus greifende Wandlung des ganzen persönlichen Lebens durch den h. Geist oder den Glauben, vermöge derer das ganze Gesetz, nicht nur die erste Tafel, sondern auch die zweite Gegenstand eines neuen freudigen und kraftvollen Lebenstriebes geworden ist, die Luther als den Beginn des ewigen Lebens würdigt[1]. Und nicht etwa blos gelegentlich. In der voluntas, deren Merkmal amans delectatio in lege ist, die in dieser Gesinnung sich über alles Geschaffene erhebt und weder durch Glück noch durch Unglück sich erschüttern läßt, findet er, wo er die von Vielen gesuchte, aber verfehlte Definition der Seligkeit gibt, die beatitudo in spiritu abscondita. Das Reich Gottes, das uns in Himmel hilft, hie nach dem Geist und Seele,

---

jenes Leben, gerade als gehe er uns hier auf Erden nichts an. Wir aber sollen damit hienieden bleiben ... denn es muß wahrlich hie angefangen ... werden, was wir dort ewig erwerben und besitzen sollen ... Kriege ichs hie auf Erden nicht, so bekomme ichs dort nimmermehr. Vgl. in dieser Zeitschr. II 174.

[1]) 9 241 daß nu auch Gottes Gebot in des Menschen Herz anfähet zu leben; denn er nu Lust und Liebe dazu kriegt und dieselben beginnt zu erfüllen und also hie das ewige Leben anfähet, bis es in jenem Leben vollendet wird und ewiglich bleibt. Vgl. Apol. cf. Aug. III 11 donetur ... Spiritus S. qui novam et aeternam vitam ac aeternam justitiam in nobis pariat, 231 haec regeneratio est quasi inchoatio vitae aeternae.

dort aber mit Leib und Seele in der Offenbarung und Anschauung[1]) und das beidemal einerlei ist, besteht darin, daß Gott das Sein in uns hab und allein in uns lebe und regiere und uns mit allen Tugenden erfülle, indem er mittelst der Vergebung die menschliche Natur neu macht, so daß sie ohne Gesetz freiwillig und mit Lust Gott rechten und vollkommenen Gehorsam erzeigt, oder so daß wir, wie schon der kleine Katechismus dies Reich definiert, göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich. Auch unter dem anderen Aspekt des Reiches Gottes, daß es seine Insassen zu Königen und Herren macht, kommt nicht nur die erste Tafel, nach der das Gottvertrauen die Königsherrschaft über die Welt bedeutet, in Betracht, sondern es wird das Gleiche auch an der Liebe gezeigt. Ebenso bewährt sich, daß wir teilhaft geworden sind der göttlichen Natur oder vergottet sind, nicht nur durch die Art des Glaubens, sondern auch durch die der Liebe, wie beide den Kindern Gottes eigen sind[2]). Ist doch der Glaube eine Theilnahme an der selbst unüberwindlichen und Alles überwindenden Kraft Gottes und die christliche Liebe eine Wirkung und Erscheinung der göttlichen Liebe, die ihm eine göttliche ist, nicht weil sie die Liebe eines absoluten oder physisch mächtigen Subjekts ist, sondern weil sie in ihrer Unabhängigkeit von den Motiven natürlicher, menschlicher Liebe als eine quellende, nicht geschöpfte, als eine allumfassende oder ganze, nicht sich stückende oder Partekenliebe, in ihrer Art das Siegel der Göttlichkeit an sich trägt. Wenn nun die Gemeinde als der Leib Christi, den Christi Geist regiert, für Paulus, wie Wernle richtig hervorhebt, das in die Gegenwart hineinragende Reich Gottes ist, die Liebe aber, die hier das Einheitsband ist, ihr specifisches Merkmal daran hat, daß sie über alle natürlichen oder weltlichen Motive der Liebe und Abneigung hinausgreifend die Einzelnen in Christo, d. i. als Glieder der ewigen Welt werthet (Gal 3 27 28 Kol 3 11), so bewährt sich auch

[1]) Vgl. 5 12 Weil die Seele durch den Glauben bereits im neuen ewigen himmlischen Leben ist und nicht kann sterben noch begraben werden, so haben wir nicht mehr zu warten, denn daß diese arme Hütten und der alte Pelz auch hinnach folge und neu werde.

[2]) Vgl. die Nachweise in meinem oben citierten Aufsatz.

darin die sachliche, nicht nur nominelle Uebereinstimmung Luthers mit Paulus in der Anschauung, daß die Rechtfertigung ihre praktische Beziehung daran hat, schon jetzt den Antheil am ewigen Leben, an den Gütern und Kräften der jenseitigen Welt zu vermitteln. Auch darin. Denn daß er einfach den paulinischen Gedanken wiederholt, wenn er den Geist, dessen Mittheilung auf Grund der Rechtfertigung erfolgt, als Trieb und Kraft zur Gesetzerfüllung versteht und deshalb Geist, kraftvolle Lust am Gesetz, Anfang des ewigen Lebens gleichsetzt, das liegt auf der Hand. Diese Gedanken sind aber für Luther wahrlich keine bloße Theorie, sondern ihr subjektives Correlat ist das freie und fröhliche, unerschütterlich sieghafte und triumphierende weltüberlegene Lebensgefühl, das für Luther wie für Paulus den spezifischen Vorzug des Christenstandes[1]) ausmacht und das nicht nur im Gottvertrauen und im Gebet, sondern auch im Dienst der Liebe erscheint, den es so zum Paradies und Himmel wandelt. Auch für Luther ist der Gläubige inmitten all seiner Weltbeziehung, die der Beruf mit sich bringt, durch die Art, mit der der Glaube und die Liebe die weltlichen Motive der Stimmung und des Willens sich unterordnen, ein Jenseitsmensch. Das zeigt er an den Patriarchen, indem er von ihrer der mönchischen Askese und Contemplation entgegengesetzten vita oeconomica sagt: ibi vivit Isaac in quotidiano et summo sacrificio fidei ac vivit in mundo sine mundo et extra mundum[2]).

Die scharfe Unterscheidung Luthers zwischen Diesseits und Jenseits beschränkt sich darauf, daß er zwischen Anfang und Vollendung scharf unterschieden hat. Das ist aber ein Unterschied nicht der Art — die ist hier und dort die gleiche, nämlich justitia, Lebensgerechtigkeit — sondern des Grades. Und damit macht er keine andere Unterscheidung als die, welche Paulus auch macht, wenn dieser von sich sagt: nicht, daß ich's schon ergriffen hätte Phil 3 12 oder die Corinther rügt: ihr seid schon gesättigt, ihr seid schon reich geworden, ihr habt die Herrschaft schon an-

[1]) annon is laetetur et exsultet ... iam non mortalis amplius, sed sempiternam vitam vivens, opp. ex XI 227.

[2]) Opp. ex. VI 249.

getreten, oder wenn er Röm 8 23 aus der Seele derer, die den Erstling, den Geist, schon besitzen, sagt: wir seufzen und sehnen uns nach der Sohnschaft.

Mit dem letzteren, mit dem Bewußtsein darum, daß der Vollbesitz des höchsten Gutes, das sittlich geartet ist, erst noch zu erwarten steht, ist aber schon gegeben, daß in der lutherischen Frömmigkeit eine wesentliche Gleichartigkeit der Grundanschauung und Grundstimmung auch hinsichtlich der Spannung auf die Zukunft mit der des Paulus angelegt ist und daß es eine zu beseitigende Verkümmerung eines eigenen Lebenstriebes derselben genannt werden muß, wenn die Entwicklung im Luthertum diese Analogie nicht erkennen läßt.

Was die eschatologische Beziehung der Rechtfertigung, die Verbürgung der nahen Vollendung der Güter, deren Erstling mit der Rechtfertigung schon empfangen ist, für Paulus praktisch bedeutet, ist dies, daß der Rechtfertigungsglaube ihm nicht Anlaß zu ruhender Freude an dem schon gegenwärtigen Besitz wird, sondern Impuls zu der Stimmung sehnlichen Verlangens nach dem die gegenwärtigen Anfänge weit überwiegenden zukünftigen Gute, zu dem ernsten Ringen nach dem Ziele der persönlichen Vollkommenheit als der Bedingung des eigenen Anteils an der Seligkeit des kommenden Gottesreiches, zu der rastlosen Arbeit für die missionarische Ausbreitung der Sache Christi, durch die der Tag der Vollendung näher rückt, endlich zu dem, was die Kehrseite dieser positiven Richtung auf das künftige Reich Gottes ist, zu der bis zur Gleichgültigkeit gesteigerten Freiheit gegenüber den relativen sittlichen Gütern als Bestandteilen der dem alsbaldigen Untergang verfallenen Welt. Es ist selbstverständlich, daß es Veränderungen nicht nur des äußeren Verhaltens, sondern auch der Stimmung zur Folge haben muß, wenn die Parusie als ein in nächster Nähe zu erwartendes Ereignis nicht mehr den Beziehungspunkt des religiösen Bewußtseins bildet. Es ergibt sich dann, in Folge der Tendenz des Christentums zur Weltdurchdringung mittelst der Liebe, daß der Christ grade als solcher noch andere positive Aufgaben in der Welt hat als die Mission oder spezifisch kirchliche Thätigkeiten, und damit setzt sich eine

höhere positivere Schätzung der relativen sittlichen und der weltlichen Güter überhaupt durch, die aber mit der innern Unabhängigkeit des auf das höchste, seiner Art nach überweltliche Gut gerichteten Sinnes sehr wohl zusammenbestehen kann und soll. Diese Veränderung bringt auch eine Steigerung der Versuchung zum Rückfall in weltlichen Sinn mit sich, und das Nachlassen der Concentration auf das Eine und der Spannung auf die Nähe des Weltuntergangs bedeutet den Fortfall wirksamer Hebel der sittlichen Zucht und Strebsamkeit, obwohl es die Frage ist, ob nicht der urchristliche Enthusiasmus in der Leichtigkeit, etwas sittlich Indifferentes zu werden, ebenfalls eine nicht minder starke Versuchung zu einem nur in ein anderes Gewand gekleideten weltlichen Sinn mit sich gebracht hat, und ob jene fortfallenden Hebel nicht zu ersetzen sind. Aber wenn die Erwartung der Parusie in unmittelbarer Nähe nicht zum Wesen des Christentums gehört, — und diese Verneinung fordert doch nicht nur die religiöse Ueberzeugung eines Jeden, der in der Gegenwart Christ sein will, sondern auch die geschichtliche Bildung, die Prinzip und Erscheinungsform an einer geschichtlichen Größe zu unterscheiden im Stande ist — dann findet die volle Analogie auch zu der eschatologischen Beziehung der paulinischen Rechtfertigungslehre da statt, wo der Rechtfertigungsglaube und die mit ihm gegebene Wandlung in Lebensgefühl und Lebenskraft als der Antrieb zu ebenso sehnsüchtigem wie hoffnungssicherem Verlangen nach dem Vollbesitz der empfangenen Güter, zu ebenso ernstem wie mutigem und hoffnungsfreudigem Ringen nach dem Ziel der persönlichen Vollendung als einem Ziel, an das schon auf Erden eine immer fortschreitende Annäherung statthaben muß, zu einem ebenso ernstlich auf die Auskaufung der Zeit bedachten, wie des Erfolges und Sieges gewissen Arbeiten und Kämpfen für die Herrschaft Christi verstanden wird, kurz wo das Christentum nicht nur unbeschadet, sondern grade infolge des Bewußtseins eines schon gegenwärtigen Besitzes von Leben und Seligkeit den Charakter eines durch und durch nach vorwärts sich streckenden Lebens hat. Und auf der andern Seite wird es zu der über seine Zeit hinausragenden Bedeutung des Paulus gehören, daß in seiner An-

schauung sich dies unveräußerliche Moment des Christentums klar und lebensvoll heraushebt.

Nun ist es gewiß nicht in Abrede zu stellen, daß die traditionelle Frömmigkeit des Luthertums an diesem Punkte von der paulinischen weit absteht, ja vielleicht das paulinische Gepräge gar nicht recht erkennen läßt. Bei Luther selbst freilich finden wir nicht nur das Verlangen nach der individuellen Vollendung deutlich als ein Requisit des Christenlebens ausgesprochen, ja er hat an dem Glauben selbst diese Beziehung auf die Zukunft als charakteristisches Merkmal betont[1]). Er hat auch, wie schon gezeigt, das ernsteste Streben nach Vollkommenheit und den wirklichen Fortschritt in der Erfüllung desselben als Korrelat des Lebens unter der vergebenden Gnade betrachtet. Instruktiv ist da besonders seine energische Abweisung eines Satzes, den vielleicht Mancher grade als typischen Ausdruck der lutherischen Anschauung ansehen möchte, des Satzes „wenn einer das geringste Tröpflein oder Fünklein hat von der Liebe und Gnade, so wird er selig"[2]). Die unzulängliche Entwicklung dieses unveräußerlichen Lebenstriebes auch der lutherischen Frömmigkeit erklärt sich doch nicht nur daraus, daß die lutherische Lehre, um das christliche Leben ihren eignen Absichten entsprechend zu leiten, hohe Voraussetzungen hinsichtlich des Einzelnen macht, und daß die Herausbildung von Methoden der christlichen Erziehung der verschiedenen Individuen, die ihrer Grundtendenz entsprechen, infolge der vorwal-

---

[1]) v. a. IV 345 fides numqum est praeteritarum rerum, sed semper futurarum, 14 269 mein Glaube muß allweg auf künftig Ding warten.

[2]) 14 251 ff. darum müssen wir also leben auf Erden, nicht, daß wir gedenken etwas anders, das da besser sei zu erlangen, denn wir jetzt haben, sondern daß wir danach trachten, wie wir das Gut gewiß und fest fassen, von Tage zu Tage, je mehr und mehr. Wir dürfen nichts andres suchen, denn den Glauben, aber da müssen wir auf sehen, wie sich der Glaub mehre und stärker werde ... Darum ist es nicht also wie uns die unnützen Schwätzer unter den Schultheologen gelehret haben, die uns faul und unachtsam machen, sprechen also: Wenn einer das geringst Tröpflein u. s. w. ... die Schrift lehret, daß man zunehmen muß und fortfahren ... So gehet unser Herr Gott mit uns um, daß er uns vollkommener mache und setze uns in einen höheren Stand.

tenden Neigung zum Doktrinarismus sehr zu wünschen läßt. Ein erheblicher Anteil an diesem Mangel kommt auch auf Rechnung des Umstandes, daß in der überlieferten Lehre des Luthertums das Gegenstück zu den Sätzen des Paulus fehlt, nach denen der Christ unbeschadet seiner Zuversicht auf Gottes heiligende und vollendende Gnade zur sittlichen Arbeit durch die Furcht, sonst im Gericht nicht zu bestehen, und durch die Hoffnung, dadurch das ewige Leben im künftigen Gottesreich zu erlangen, angespornt werden soll. Das sind nicht blos pädagogische Hilfsmittel, deren die Masse nicht entbehren kann. Es liegt in der Natur des Willens, daß er der Spannung auf ein nur durch seine Anstrengung zu erreichendes Ziel bedarf und daß der Wegfall eines solchen auf die Dauer seine Energie lähmt. Was schon die Reformatoren dazu veranlaßt hat, diese Gedanken des Paulus für den Gläubigen als solchen zu beseitigen — den Gläubigen, sofern er noch Fleisch ist, soll bekanntlich auch nach Luther das Gesetz durch seine Drohungen aufrütteln — das ist nicht nur ihr religiöses Interesse an der die Geltung von Verdiensten ausschließenden Alleinherrschaft der Gnade, sondern auch ihr sittliches Interesse, die Verfälschung der guten Gesinnung durch fleischliche Motive der Hoffnung und Furcht abzuwehren. Aber in Luthers eigenen Anschauungen sind alle die Richtungslinien angelegt, die in dem Punkte konvergieren, der der einheitliche Beziehungspunkt für alle Momente des christlichen Lebens, für die sittliche Selbstthätigkeit so gut wie für das religiöse Abhängigkeitbewußtsein werden muß, wenn die Analogie der lutherischen Gesamtanschauung zur paulinischen durchgeführt und damit jener Mangel der ersteren abgestellt werden soll, d. h. in der Anschauung vom ewigen Leben im künftigen Reiche Gottes, als einem solchen, welches durch die Rechtfertigung aus Gnaden eben so sehr schon begonnen wie hinsichtlich seiner Vollendung verbürgt wird und welches das nur durch eigene Willensanstrengung und den sittlichen Fortschritt zu erreichende sittliche Ziel ist. Der sittliche Charakter dieses Seligkeitsgutes, wie ihn Luther so stark hervorgehoben, wenn er die eigennützige oder genußsüchtige Frömmigkeit verurteilt, die statt Gott und das Leben in ihm Freud und Lust im Himmel

sucht[1]), schließt es aus, daß die Hoffnung es zu erlangen und die Furcht es zu verlieren, als Motive der christlichen Sittlichkeit verstanden, die von der Reformation geforderten idealen Motive derselben, die Ehrfurcht vor dem Willen Gottes selbst und die Freude an ihm zurückdrängen oder beflecken; gehen sie doch vielmehr selbst aus diesen hervor. Ebensowenig kann dann von einer Beeinträchtigung der Gnade Gottes als der ausschließlichen Ursache der Seligkeit die Rede sein; denn Luther stellt wie Paulus sich die Wirksamkeit der Gnade oder des h. Geistes und des guten Willens des Christen nicht wie die Scholastik und der Synergismus, der auch vielfach die alte und die neue orthodoxe Dogmatik infiziert hat, als einander ausschließend und daher nur in der Abwechselung mit einander verträglich vor. Sondern er vermag es, den ganzen Verlauf der Selbstbethätigung des Glaubens unter den Gesichtspunkt einer fortlaufenden Kette göttlicher Gnadenwirkungen zu stellen[2]).

Ja, nicht einmal der Gedanke an die Nähe der Parusie, wie er ebenso als ernste Warnung und Mahnung wie als Ermutigung und Erhebung wirkt, muß ohne Analogie in der lutherischen Frömmigkeit bleiben. Von jeher wohl ist in ihr der Gedanke an die Nähe des Todes des Einzelnen so verwertet worden. Und wenn die Wendung in ethischer Hinsicht, die die Reformation vollzogen hat, sich folgerecht in der Erkenntnis der Aufgabe vollendet, für die geistige Herrschaft der christlichen Weltanschauung und des christlichen Lebensideals in der ganzen sittlichen Welt zu arbeiten und zu kämpfen, so ist es gewiß nichts Unlutherisches, wenn z. B. H. Schultz die Gegenwart als eine

---

[1]) 21 184. 185 22 131—139.

[2]) opp. ex XIX 110. 111 quod gratia sit continua et perpetua operatio seu exercitatio, qua rapimur et agimur Spiritu Dei, ne simus increduli promissionibus eius et cogitemus atque operemur, quidquid Deo gratum est et placet. Spiritus enim est res viva, non mortua. Sicut autem vita numquam otiosa est, sed semper dum adest agit aliquid ... sic Spiritus S. numquam otiosus est in piis, semper aliquid agit, quod pertinet ad regnum Dei. Quare moneo, ut ista vocabula theologica assuescatis intelligere, ne, cum auditis vocabulum creandi, cogitetis de uno aliquo momentaneo opere, sed de perpetua gubernatione, conservatione et augmento spiritualium actionum in corde fideli.

Zeit der Geburtswehen in Analogie mit der Zeit des Urchristentums setzt, das in ähnlichen Kämpfen der Entscheidung durch die nahe Parusie harrte, und wenn er nun einem Parusietext drei Losungsworte für die Drangsale der Entscheidungszeit entnimmt: seid tapfer und bereit euch von der Welt (die empirische Gestalt der Kirche eingeschlossen) loszusagen; seid nüchtern und wachsam gegen den falschen blendenden Schein der Vollendung; seid unerschütterlich gewiß, daß der Herr siegen wird[1]). An die Stelle der Erwartung baldigen Eintritts der Parusie rückt hier die Zuversicht auf den Sieg der Sache Christi in den zeitgeschichtlichen Kämpfen. Und diese Zuversicht enthält die gleichartigen Impulse wie jene Erwartung, die Impulse zum entschiedenen Bruch mit der hemmenden Welt und zu ebenso eifrigem wie hoffnungsfreudigem Arbeiten und Kämpfen.

Nur kurz sei noch eines andern, von Wernle nicht erwähnten Unterschieds zwischen Paulus und Luther gedacht, der aus der enthusiastischen Art der paulinischen Lehre folgt. Paulus führt den Glauben, obwohl er auch ihm aus der schöpferischen Berufung durch das Wort Gottes stammt, nicht auf den h. Geist zurück und betrachtet diesen als eine Kraft, die nicht nur unmittelbar, sondern auch unvermittelt sich dem Gläubigen zu erfahren giebt, sowohl im ekstatischen Abbaruf ihm seine Gotteskindschaft bezeugend, wie umschaffend. Luther führt zwar oft im Anschluß an die paulinische Terminologie die Erneuerung des Gerechtfertigten auf die Ausstattung mit dem h. Geist als auf eine neue Gotteswirkung neben der in Glaubenserweckung und Rechtfertigung sich vollziehenden zurück. Aber er besteht gegen die Schwärmer darauf, daß der Empfang des h. Geistes nur durch das äußere Wort sich vermittele. Und zwar identifizirt er da letztlich den Glauben mit der Geisteswirkung, sofern dieser einerseits als Gewißheit der Gotteskindschaft ihm mit dem Zeugniß des h. Geistes zusammenfällt und andrerseits als Trieb und Kraft zur Gesetzeserfüllung die gleiche Wirkung hat wie der h. Geist. Ferner aber ist es die psychologisch verständliche Wirkung des Inhalts des

[1]) Predigten 1882, S. 321.

Evangeliums auf das Gewissen, durch die sich ihm der Glaube, also auch der Besitz des h. Geistes vermittelt. So scheinen die Schwärmer in viel engerer Continuität mit Paulus zu stehen wie er. Aber das ist nur Schein. Daß Paulus das Bedürfnis nicht gefühlt hat, auf die Faktoren zu reflektiren, mit deren Hülfe der Christ immer wieder zur Erfahrung des h. Geistes gelangen kann, erklärt sich daraus, daß er nach einer Krise mittelst der Taufe in den enggeschlossenen Kreis der neuen Gemeinde eingetreten war, in welcher eine mächtige religiöse Begeisterung herrschte und sich immer wieder von selbst auf die Einzelnen übertrug. Das ist eine besondere geschichtliche Bedingung, die seither fortgefallen ist. Auch die Schwärmer haben, um das Zeugnis des h. Geistes zu erleben, auf die Mittel hierzu reflektiren müssen. Wenn sie diese mit der Mystik in einer absichtlichen Bearbeitung der Seele fanden, die dieselbe von weltbezogenen Gedanken und Wünschen entleeren sollte, um Raum für das Einströmen der himmlischen Kraft zu schaffen, so hat das bei Paulus keinerlei Analogie. Wenn Luther dagegen den Glauben, der selbst die individuelle Gewißheit der Gnade oder das Zeugnis des h. Geistes und die Kraft der Erneuerung zum Leben im Geist ist, aus dem Inhalt des Evangeliums schöpfen lehrt, wie dies die Botschaft von der Liebe Christi und der in dieser sich darstellenden Liebe Gottes ist, so bewegt er sich grade auf der Linie, die Paulus eingeschlagen hat, wenn er dieselben Wirkungen, die er sonst auf den h. Geist zurückführt, aus dem Bewußtsein um die Liebe des Christus zu ihm ableitet. Luther hat also auch hier die paulinische Anschauung zu der Form fortgebildet, in der sie unter veränderten Verhältnissen sich als die Regel des christlichen Lebens behaupten kann.

Ueber die Unterschiede, die zwischen der paulinischen und der lutherischen Rechtfertigungslehre wirklich bestehen, greift somit die Uebereinstimmung in der religiösen Grundanschauung und in allen ihren wesentlichen praktischen Beziehungen weit hinaus. Es wird auch fernerhin nicht ein dogmatisches Vorurteil, sondern ein Urteil geschichtlichen Wissens und Verstehens heißen dürfen, daß die Reformation den Paulinismus erneuert habe.

Die Heilsnotwendigkeit des Kreuzestodes Jesu Christi.

Von

F. Niebergall,

Pfarrer in Kirn.

Es widerspricht gewiß dem gewöhnlichen Brauch, erst auf die Besprechung des Heilswertes, der uns im Kreuzestode Jesu gegeben ist, die Erörterung seiner Notwendigkeit folgen zu lassen. Wir sind gewohnt, sowohl in der Entwicklung der dogmatischen Theorie, als auch in der Aneignung des Stoffes an die Gemeinde die Heilsnotwendigkeit zuerst erweisen zu hören. Von ihr aus wird dann über die Möglichkeit zur Wirklichkeit der Heilsbeschaffung fortgeschritten, die dann natürlich in wunderbarer Uebereinstimmung mit jenen Postulaten steht. Wir halten dieses Verfahren in der Dogmatik und in der Predigt für verkehrt. Und zwar glauben wir, daß es in jener aus allgemein dogmatischen und philosophischen, daß es aber in dieser besonders aus psychologischen Gründen falsch ist. Im besonderen ist es eine unrichtige Auffassung des Glaubens und seines Verhältnisses zur Geschichte, was da zugrunde liegt. Danach bildet den Inhalt des Glaubens eine transzendente Heilsgeschichte, in welcher die Bewegungen im Innern Gottes soweit verfolgt werden, bis es Gott möglich wird, im Tode des Sohnes seinen Zorn zu vergessen und die Barmherzigkeit walten zu lassen. Weil alles hier auf die Erkenntnis der kosmischen Heilsgeschichte gestellt ist, kann der Anfang nur mit der Erkenntnis der Notwendigkeit dieses ganzen Verlaufes gemacht werden. Diese Notwendigkeit wird aus a priori gegebenen Prinzipien abgeleitet; die Ausfüllung dieser Formen mit

Wirklichkeit ist der Inhalt der Heilsgeschichte. Dem entsprechend wird der Glaube zur Anerkennung, daß es mit diesem Berichte diese Bewandtnis hat.

Nun ist uns aber der Glaube etwas ganz anderes. Sein Korrelat ist die gnädige Gesinnung Gottes gegen den Sünder. Alles andere ist bloß Mittel, dem Glauben dieses Objekt darzustellen, nicht Objekt des Glaubens selbst. Der Gläubige wird gleichsam auf einen hohen Turm geführt, von dem aus er sein ganzes Leben und die ganze Welt im weiten Horizont in den Schein der Liebe Gottes getaucht vor Augen sieht. Dann aber kann die Geschichte nicht letztes Objekt des Glaubens sein. Sie strahlt gewiß auch dem Glauben in dem Lichte einer Offenbarungsgeschichte, in dem Lichte, das nur durch sie an den Gläubigen herankommt, aber es ist nicht erster Gegenstand des Glaubens, zu wissen, wie dieses Licht der Offenbarung in die Welt gekommen ist, um erst dann mit Ruhe sich an seinem Glanz zu freuen. Kann man denn sich nicht auch am Schein der Sonne freuen, ohne zu wissen, wie sie an den Himmel kam? Die Untersuchung über das Werden der Sonne ist eine ganz schöne Aufgabe für das Nachdenken, doch hält man sie erst dann für der Mühe wert, wenn man ihren Segen empfunden hat; aber der Genuß der Sonne selber ist unabhängig von jeder Theorie ihrer Entstehung. So ist der Gewinn des Heilswertes, den Gott uns im Kreuze seines Sohnes gab, unabhängig von einer Theorie über seine Notwendigkeit. Ja es ist eine solche Theorie nur auf Grund einer Wertschätzung jenes Heilsgewinnes zu erlangen. Es ist also unsere Untersuchung die Behandlung eines Problems, das sich vom Glauben aus ergiebt, nicht eines Punktes, der selber Gegenstand des Glaubens wäre. Dem steht aber immer noch weit und breit die Anschauung entgegen, als habe die Glaubenslehre eine Geschichte darzustellen, die im Uebersinnlichen beginnend, eine Strecke weit über diese Welt hinlaufe, um sich wieder im Ewigen zu verlieren. Aber es ist der Gegenstand des Glaubens keine Linie, sondern ein Kreis, nicht eine übergeschichtliche Entwicklung, sondern die Art, wie der gläubige Christ die Welt und sein Leben ansieht in der Beleuchtung der Offenbarung Gottes.

Psychologische Gründe machen es uns in der Predigt unmöglich mit einer Erörterung der Heilsnotwendigkeit zu beginnen. Es ist derselbe Intellektualismus, es ist der alte Wahn, der diesem Verfahren zugrunde liegt, als ginge der Weg zum Herzen durch den Intellekt. Was allein tiefen Eindruck macht, ist die Geschichte mit ihrem Leben, das uns in die Seele dringt. Daran bilden sich die Wahrnehmungen des Glaubens, wenn sie auf einmal anfängt gleichsam durchscheinend zu werden für eine höhere Welt, wie das im vorigen Artikel entwickelt ist. Erst dann, wenn etwas von dem geistlichen Segen des Kreuzes Besitz der Seele geworden ist, liegt Anlaß vor, mit Grund nach der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu am Kreuze zu fragen, dann erst ist die Möglichkeit gegeben, eine Antwort zu bringen, die mehr ist, als ein unverständlicher Schluß aus unverstandenen Voraussetzungen.

Der Frage nach der Heilsnotwendigkeit liegt das Verlangen zugrunde, die Gewißheiten unseres Glaubens nicht durch eine starke Wand von unseren anderen Erkenntnissen zu scheiden. Wir fragen nach Regeln, die auf dem außerhalb der Theologie gelegenen Gebiete gelten, um das Ereignis des Kreuzestodes Jesu mit seinen Folgen darunter zu stellen. Das bedarf ja keiner weiteren Ausführung, daß diese Regeln wechseln. Jede Zeit hat eine andere Mauer von Grunderkenntnissen, an welche sie sich lehnt, wenn sie etwas verständlich finden soll. Wir können uns aber heute nicht lehnen an Gemäuer, das verbröckelt ist. Wir suchen unseren festen Widerhalt in einer Reihe von historischen und psychologischen Regeln; denn wir glauben heute etwas verstanden zu haben, wenn wir es unter solche Regeln stellen. Aber wir müssen uns zuerst mit dem Begriff der Notwendigkeit beschäftigen, denn auf unsere Auffassung der Notwendigkeit baut sich nachher unsere ganze Darstellung auf.

1.

In einem doppelten Zusammenhang gebrauchen wir das Wort „notwendig". Wir sprechen von der Notwendigkeit der Wirkung bei der bestimmten Ursache und von der Notwendigkeit des Mittels bei einem bestimmten Zweck, wenn keine andere Wirkung und

kein anderes Mittel möglich ist. Der Rede von Ursache und Wirkung und von Mittel und Zweck liegt beidemal derselbe Thatbestand zugrunde, vorausgesetzt daß es sich beidemal um außer uns befindliche Vorgänge des natürlichen und geschichtlichen Lebens und nicht um unser eigenes Bewirken und Bezwecken handelt. Was liegt denn beiden Redeweisen zugrunde? Wir wissen von Haus aus nichts zu sagen über ein Bewirken und Bezwecken außer uns in Natur und Geschichte. Nur auf dem Gebiet unseres eigenen Lebens wissen wir etwas davon. Wir sehen nämlich, wie auf gewisse Regungen unseres Inneren bestimmte Veränderungen an unserem Leib und der übrigen Außenwelt eintreten. Die Beobachtung dieser Zusammenhänge läßt uns den Weg finden, diese Veränderungen, die wir infolge jener Regungen sich einstellen sehen, durch Erweckungen jener Regungen selbständig zu erzeugen. Verbanden wir in jener Beobachtung die Erregung und ihre Folge einfach objektiv als Ursache und Wirkung, so nennen wir sie nun, da wir uns absichtlich dieses Mechanismus bedienen, Mittel und Zweck. Der Zweck, der uns vor Augen steht, wenn wir jene Verbindungen ins Leben rufen, ist immer etwas wertvolles für uns. Wenn wir von Ursache und Wirkung reden, sprechen wir kühler, obgleich die ganze Beobachtung des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung im Dienste des Zweckgedankens steht. So ist es derselbe Thatbestand, nur verschieden aufgefaßt, das einemal von der objektiven Ueberlegung, das andere mal von dem sein Leben behauptenden Personwillen.

Von diesem unserem eigenen Leben übertragen wir nun die Rede vom Bewirken und Bezwecken auf die Außenwelt. Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck — das werden die Formen, in welche wir unsere Erkenntnis der Welt zu fassen suchen. Nämlich der von der Vorstellung gelieferte Rohstoff enthält gewisse Widerholungen, in dem auf a regelmäßig b im Raum und in der Zeit folgt. Wir achten darauf, weil wir davon leben. Wir verbinden beide Data und nennen das eine Ursache und das andere Wirkung. Wir sprechen von einer Regel oder einem Gesetz, das sie verbindet. Das eine der beiden Daten ist uns ein Signal für das andere. Wollen wir die Notwendigkeit dieses

Zusammenhanges betonen, dann nennen wir die Regel ein Gesetz, indem wir diese bildliche Redeweise nehmen von dem Gebiet des Staates, wo der Zwang herrscht. Aber die Erkenntnis dieser Notwendigkeit ist nur relativ. Wir bringen es nicht zur Erkenntnis absoluter Notwendigkeit. Wir sind mit einem solchen Gesetz nimmermehr hinter die Kulissen der Erscheinungswelt gekommen. Wir sehen die Maschinerie nicht, die beides verbindet. Unsere Verbindung zweier Ereignisse als der Ursache und der Wirkung ist kündbar, indem sie aufgelöst werden muß, wenn eine neue Beobachtung die Unrichtigkeit der alten Verbindung dargethan hat. Dann ordnen wir den Zusammenhang anders und stellen ein neues Gesetz auf. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß es keine absolut sicheren Zusammenhänge gäbe; nur von unserer Erkenntnis können wir nicht behaupten, daß sie uns solche liefert. Wir können nur sagen, daß nach unserer Erfahrung diese und jene Regeln auf einem Gebiete gelten. Und weil das unserer Untersuchung unterliegende Ereignis damit stimmt, darum nennen wir es notwendig.

Ganz anders ist die Betrachtung der Zusammenhänge unter dem Gesichtspunkt des Mittels und des Zweckes. In jener ersten verbinden wir die Dinge mit einander um des Lebens willen, daß wir uns zurecht finden in der Welt. Wie sie uns berühren ist gleichgiltig. Aber bei der Verbindung von Mittel und Zweck heben wir aus dem Zusammenhang der Erscheinungen in Natur und Geschichte ein Ereignis heraus, das uns ganz besonders berührt, das uns ein Ziel- und Ruhepunkt im großen Getriebe des Kausalzusammenhanges zu sein scheint, und nennen es Zweck. Die Ursachen, die es herbeiführen, legen wir davor als Mittel. Wir stellen uns auf den Gipfel des Zweckes und finden nun dahin ansteigende Wege. Es ist uns nichts gewisser, als daß sich uns die Zusammenhänge nach unseren Bedürfnissen ordnen lassen müssen. Aber wenn schon die Ordnung der Welt nach den Kategorien Ursache und Wirkung Gegenstand des Streites ist, weil die subjektive Beobachtung den einen dieses, den anderen jenes lehrt, so ist der Gegensatz in der Verknüpfung mittels der Kategorien des Mittels und Zweckes noch viel größer. Ist es

dort der Streit um die Richtigkeit der Beobachtung der Thatsachen, die ebenso gut von dem Freunde als dem Feinde der bisherigen Annahme berichtigt werden kann, so spielt hier der ganze große Gegensatz der Interessen hinein. So wenig sich die Lebensinteressen vereinigen lassen, so wenig ihre Spiegelungen im Intellekt, die Auffassungen der Welt unter dem Zweckbegriff. Durch dieses Hineinspielen der Subjektivität erklärt es sich, daß die ganze Betrachtung von vielen Seiten ganz aufgegeben ist. Sie wird nur noch von Leuten geübt, die es nicht verschmähen etwas von ihren subjektiven Gewißheiten in die Außenwelt einzutragen als letzte Erklärung der Weltzusammenhänge, als den tiefsten Blick in die innerlichsten Beziehungen der ganzen Welt hinter die Kulissen der Erscheinungen, wo dem kühlen Beobachter von Ursache und Wirkung sein Handwerkzeug erst recht versagt. Poeten und Gläubige sind es, die es weniger oder mehr bewußt also machen, spekulative Philosophen machen es unbewußt so, aber doch machen sie es nicht anders. Die Zweckbetrachtung verlangt die unumwundene Hereinziehung des Subjektes, dessen Absichten in der sichtbaren Welt als die Zwecke einer höheren weltbeherrschenden Macht regieren. So rundet sich dem Subjekte unter dem Zweckbegriff das Weltverständniß zu einer geschlossenen Weltanschauung ab, wie sie dem nur nach der Ursache fragenden Geiste nicht gegeben ist.

Auf diese Weise erreichen wir also eine strengere Verbindung zwischen den Dingen und Ereignissen unserer Welt; aber dieser Vorteil ist erkauft durch den Nachteil einer größeren Willkür, da ja der Zusammenhang nicht nach Beobachtung sondern nach subjektiven Eindrücken entworfen ist. Wir müssen also nach der Gesamtanschauung fragen, die die ordnende Hand zu führen und Mittel und Zwecke wie zu sondern, so auch zu verbinden hat. Darnach bestimmt sich die Festsetzung bestimmter Zustände und Ereignisse als zu erstrebender Zwecke, ob sie auch wert sind als Zielpunkte herausgehoben zu werden. Ist die Gesamtanschauung richtig und ist das, was wir als Zweck ansehen, erfahrungsgemäß nur so zu erreichen, daß diese und jene Mittel angewandt werden, dann dürfen wir von einer notwendigen Verbindung zwischen

Mittel und Zweck reden. Zugrund liegt also in letzter Instanz eine Entscheidung, keine Beobachtung. Des Rechtes, in diesem oder jenem einen Zweck oder den Hauptzweck zu erkennen, muß man vorher anders inne geworden sein. Zwei Ereignisse als Mittel und Zweck zu verbinden, darf man also nur solchen Leuten zumuthen, die von dem Werte der als Zweck bezeichneten Folge überzeugt sind. Der Kreis von solchen ist natürlich kleiner als die Zahl derer, die bei jeder Stellung ihres Interesses zu dem von anderen Zweck genannten Zustande die beiden Ereignisse nur nach der Kausalverbindung mit einander zu verknüpfen imstande sind. —

Es handelt sich für uns um die Notwendigkeit eines geschichtlichen Ereignisses. Wie steht es mit der Anwendung der beiden Kategorien, der kausalen und der finalen, auf die Geschichte im Unterschied von der Natur? Jedermann wird sagen: die Geschichte ist ebenso das Reich der Zwecke wie die Natur das Reich der Ursachen. Das hat auch seinen guten Sinn. Die Dinge der Natur müssen und die Menschen der Geschichte wollen. Anders aber stellt sich uns die Sache dar, wenn wir so fragen: auf welchem Gebiet reicht die Erkenntniß der Ursachen und auf welchem die der Zwecke weiter? Wo ist die Erkenntnis der einen und wo die Erkenntnis der Anderen einheitlicher und weniger von subjektiven Faktoren abhängig? Dann stellt sich die Sache so: Auch auf dem Gebiet der Natur reden wir von Zwecken, indem wir darunter die Angemessenheit der Naturerscheinungen nicht nur zu unserem Wohle, sondern vor allem zu einander ins Auge fassen. Ueber diese Angemessenheit läßt sich eine viel größere Einstimmigkeit erzielen als man auf den ersten Blick denkt. Einmal ist der Gesichtspunkt des Zweckes in der Naturbetrachtung weit verbreitet, mag er nun theologisch oder darwinistisch begründet werden; dann aber handelt es sich um Dinge, die mehr die allen gemeinsame Grundlage des Lebens als die so verschiedenen Ziele des Geistes angehen.

Anders steht es mit den Ursachen dieser Erscheinungen. Erstens sind die Anschauungen über die Ursachen der einzelnen Naturdinge sehr geteilt, dann aber ist die größte Uneinigkeit über

den Begriff der Natursache selbst. Die meisten reduzieren diesen Begriff auf den eines Signales für das Eintreten einer anderen Erscheinung, und nur die wenigsten sind darüber klar, was es heißt, daß eine Erscheinung die andere bewirke. Dem weiter zurück nach einem festen Anfang tastenden Geist bietet sich schließlich als abschließende Erkenntnis das angeblich mit Notwendigkeit wirkende Naturgesetz. Aber das ist auch nur eine Abstraktion, die mit den aus dem ganz anders gearteten menschlichen Geistes- und Gesellschaftsleben entnommenen Bildern des Wirkens und des Gesetzes helfen will, während sich diese Bilder in solcher Verbindung gänzlich verwirren oder gar aufheben. So führt man Bekanntes auf Unbekanntes zurück, was doch kein Erklären ist.

Anders steht es mit der Geschichte. Wenn uns da eine ziemlich klare Erkenntnis des Thatbestandes vorliegt, können wir mit größerem Recht als bei der Natur von den Ursachen als von etwas bekanntem sprechen. Es sind ja die uns aus uns selber wohlvertrauten, weil stets gleichen Motive des menschlichen Lebens, Liebe und Haß, Begehren und Entsagen, kurz die ganze Summe natürlicher und moralischer Triebfedern, die den ganzen Verlauf regieren. In diesem gemeinsamen Besitze ist uns eine Erkenntnis gegeben, wie sie nicht übertroffen werden kann. Der Schleier der Analogien und Personifikationen, wie er uns die Natur verhüllt, fällt hier fort.

Ganz anders steht es mit dem Zweckbegriff in seiner Anwendung auf die Geschichte. Zuerst wird die Frage nach dem Zweck der Geschichte im Ganzen oder in ihren einzelnen Teilen von vielen vollständig abgelehnt, die eine so oder so erklärliche Zweckmäßigkeit der Natur nicht in Abrede stellen. Für diese hat jede geschichtliche Erscheinung ihren Wert für sich, keine fragt nach der andern. Wo aber der teleologische Gesichtspunkt angewandt wird, welche Mannigfaltigkeit der Anschauungen! Man frage einmal nach dem Zweck der Reformationsperiode, dem Zweck der Napoleonischen Jahre: wie viel Antworten wird man da bekommen? Genau so viele als Ideale und Ziele in den Gefragten sind. Und derer sind gar viele. Es fehlt eben hier zur Ausprobung der Wahrheit das Experiment, denn diese Geschichte ist

nur einmal vorhanden. Ferner hat die Geschichte selbst alle jene Ideale und Wünsche erzeugt, so daß es schwer ist sich über ihr Verhältnis zu einem einzelnen Ideale zu verständigen. Die Geschichte ist der Boden, darauf sich die von einander so gar verschiedenen Persönlichkeiten ausleben. Je mehr aber die Interessen und Stimmungen der Persönlichkeiten in Betracht kommen, je mehr man sich von dem allen gemeinsamen Boden des natürlichen Lebens entfernt, desto mehr klaffen die Anschauungen auseinander. Ueber die Auffassung des Zweckes der Geschichte können sich nur die einigen, die gemeinsame Ziele und Ideale haben.

Was bleibt jetzt übrig, um die Frage nach der Notwendigkeit eines geschichtlichen Ereignisses zu beantworten? In gewissem eingeschränkten Sinn können wir hier von einer doppelten Notwendigkeit sprechen. Liegt uns der Verlauf klar vor, dann können wir sagen, die und die Motive in den handelnden Personen haben eine solche Entwicklung der Dinge zur Folge gehabt und zur Folge haben müssen. Um so mehr dürfen wir von einem Müssen reden, je mehr diese Personen entweder einem ausgeprägten Instinkt ihrer Selbsterhaltung und den Leidenschaften ihrer Natur oder einem festgefügten Charakter gefolgt sind. Denn diese beiden Momente treiben in einer gleichen Weise in ein folgerichtiges Handeln hinein, ohne daß eine Durchkreuzung durch die Laune des Augenblickes zu erwarten ist.

Von der Notwendigkeit eines geschichtlichen Ereignisses als des Mittels zu einem bestimmten Zweck können wir nur dann sprechen, wenn wir uns einig sind über das, was dem Leben den höchsten Werth giebt als die Krone der Güter. Ein solches tritt immer irgend wo in der Geschichte zu Tage. Achten wir auf die Zeit oder das Ereignis, aus dem jener Strom geistigen Lebens, welcher Art es auch immer sei, hervorquillt, dann ist die Möglichkeit vorhanden uns mit allen, die jene Wertschätzung und eine gewisse teleologische Anlage teilen, über die Ursache jener Erscheinung als über das notwendige Mittel für jenen Zweck zu verständigen. Selbst das Pathos des baren Materialismus bringt es einer unverwüstlichen Anlage folgend gar oft fertig, in dieser

Weise seine Tendenzen und Entdeckungen als das Endziel gewisser Zeitläufte oder Ereignisse zu feiern.

Allein wir dürfen es uns nicht verhehlen, daß diese Art von Notwendigkeit durchaus nicht imstande ist, hohen Ansprüchen zu genügen. Von einer absoluten Notwendigkeit kann gar keine Rede sein. Eine solche können wir nur gewinnen, wenn wir mit Begriffen operieren, die ein Erzeugnis unseres eigenen Geistes sind. Da können wir mit dem Anschein der Notwendigkeit aus einem Begriff etwas folgern, ohne damit freilich etwas anderes zu erreichen, als daß wir etwas aus einer Tasche herausholen, was wir hineingelegt haben. Die Geschichte aber ist nicht ein Erzeugnis unserer Konstruktion, sondern sie ist da und fragt nicht nach unsern Wünschen und hohen Begriffen. Darum erreichen wir keine absolute Notwendigkeit in der Verbindung von Mittel und Zweck. Wir können nicht sagen, daß ein von uns als ein Zweck herausgehobenes Ereignis nur so hätte eintreten können, wie es eingetreten ist. Denn wir können Ursache und Folge nicht zum Experiment, nicht aus dem Zusammenhang isolieren. Wir reichen mit unseren Erkenntnismitteln nur so weit, daß wir sagen dürfen: nach den uns bekannten auf dem Gebiet der Geschichte giltigen Regeln war dieses Ziel nur so zu erreichen. — Nehmen wir als Beispiel die Einigung unseres Vaterlandes nach dem letzten Krieg. Das Klarste dabei sind uns die Motive der mithandelnden Personen, soweit sie aufgedeckt sind, weil wir mit unserem eigenen Leben alle jene Triebkräfte ohne weitere Erläuterung verstehen, sobald wir sie wissen. Daß diese Triebkräfte unter diesen Umständen zum Kriege treiben mußten, ist uns ebenso klar. Die Erkenntnis der Ursachen ist auf dem geschichtlichen Gebiet am sichersten. Daß aber der Erfolg, die Einigung des Vaterlandes, nur auf diesem Wege zu erlangen war, das kann man nur durch Heranziehung von Analogien und Regeln des geschichtlichen Lebens sich und andern einigermaßen klar machen. Man kann da ausführen, daß nur ein heiliger Verteidigungskrieg die Glut der Begeisterung hervorrufen konnte, in der die Parteisucht zu Schlacken verging und die getrennten Stücke zusammengeschmolzen wurden. Aber zweierlei kann man eben nicht beweisen, daß der Krieg nicht

hätte ohne die Einigung bleiben und die Einigung nicht ohne den Krieg erfolgen können. Da kann uns nur eine historisch-psychologische Studie in den Stand setzen von einer Art von Notwendigkeit zu reden. Die Voraussetzung aber bleibt bei dieser Verbindung die Betonung und Wertschätzung des Folge genannten Ereignisses als der Quelle wertvoller Güter. Aus der großen Anzahl der Folgeerscheinungen, die eine geschichtliche Begebenheit nach sich zieht, wird eine ausgewählt, daran die Wertschätzung haftet, und aus der ganzen Reihe als Zweck isoliert. Mit der Farbe der subjektiven Wünsche wird dieses Ereignis gefärbt, wie man zur Beobachtung im Mikroskop einzelne Körperchen färbt, um sie vor den andern desselben Wassertropfens herauszukennen. So schränkt sich der Kreis derer, die für den Beweis der Notwendigkeit eines geschichtlichen Faktums als des unumgänglichen Mittels für einen bestimmten Zweck empfänglich sind, gar sehr ein. Nur die kommen in Betracht, welche einig sind in der Wertung bestimmter Folgeerscheinungen der historischen Thatsache, um die es sich handelt.

Dem weiteren Nachdenken ergiebt sich aber noch folgende Kombination der kausalen und der teleologischen Betrachtung. Einer uninteressierten, aber genauen Beobachtung des geschichtlichen Verlaufes muß sein wellenförmiger Charakter entgegentreten. Man findet nämlich eine häufige Wiederholung desselben Schemas: eine geschichtliche Erscheinung nimmt zu bis zu einem Gipfelpunkt, da regen sich alle widerstrebenden Mächte sie auszutilgen; das gelingt, und eine andere ihr entgegengesetzte Bildung tritt an ihre Stelle. Das ist das Gesetz der geschichtlichen Reaktion, das in dem langen Verlauf der Geschichte sich immer beobachten läßt. Wer nun gerade von einer aufsteigenden Welle in die Höhe getragen wird und die ihm entgegengesetzte Macht in der Tiefe versinken sieht, der hat es leicht den Segen dieses Gesetzes in der Geschichte zu preisen. Wenn man sein Auge fest auf die Stelle dieses Verlaufes richtet, an welcher das Herz hängt, dann nimmt man gern die teleologische Brille zur Hand, um durch sie den ganzen Zusammenhang zu betrachten. Dann stellt sich die Sache so: es erscheint in der Regel wieder in dem Zweck, was in der Ursache war. Um uns

diesen Thatbestand klar zu machen, nehmen wir eine Analogie aus der Natur und ein Beispiel aus der Geschichte.

Wir sehen im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Schwüle als die Ursache des Gewitters an. Mögen wieder andere Verhältnisse Anlaß sein zu den Erscheinungen des Gewitters, Blitz, Donner und Regen, der gemeine Sprachgebrauch verbindet nun einmal das Gewitter mit der spürbarsten vorhergehenden Erscheinung und sagt: wenn es schwül ist, kommt ein Gewitter, die Schwüle hat das Gewitter zur Folge. Tritt es ein, so verschwindet die Schwüle. Wir sagen: das Gewitter trat ein, um sie zu beseitigen. Also unter den vielen Folgen des Gewitters nehmen wir im allgemeinen die uns angenehmste heraus und bezeichnen sie als seinen Zweck. Vor und nach dem Gewitter erscheint die Schwüle in der Betrachtung, das einemal als Ursache, das anderemal als Zweck, aber das erstemal gleichsam mit positivem, das anderemal mit negativem Vorzeichen.

Nehmen wir ein geschichtliches Ereignis, etwa den letzten Krieg mit Frankreich. Wir preisen ihn als die Ursache der Einigung Deutschlands. Haben wir die teleologische Form in uns die Dinge zu schauen, so sagen wir, der Krieg mußte sein, um die Einheit des Vaterlandes zu erreichen. Aber dieselbe Uneinigkeit Deutschlands, die der Krieg beseitigte, hatte dem Feinde Mut gemacht, es anzugreifen. So erscheint hier die Uneinigkeit zweimal, einmal als Ursache des Krieges, das andere mal in der Folge unter den Zwecken, aber als beseitigt durch dasselbe Ereignis, das sie mit hervorrief; sie erscheint also das einemal, mit positivem, das anderemal mit negativem Vorzeichen.

Diese Betrachtung ist ganz subjektiv. Sie richtet sich allein nach dem, was dem Menschen von Wert ist. Der Bauer, dem es sein Korn zerschlagen, denkt anders über das Gewitter als der Städter, der sich freut über die frischer gewordene Luft, und der Franzose hat vermutlich andere Gedanken über den Krieg und seinen Zweck als wir. Aber wo eine bestimmte Wertschätzung gehandhabt wird, da entsteht eine subjektive Nötigung unter allen Folgen eines Geschehnisses die wertvollste als Zweck herauszunehmen und ihr die Ursache als Mittel vorzulegen. Das geschieht

von dem Dichter, Propheten und Philosophen, wenn sie die den Dingen immanente Vernunft, oder von dem Glauben, wenn er die göttliche Allmacht herbeiruft, um sich den Zweck der Geschichte klarzumachen. Auf diesem Standpunkt erreichen wir eine historische Notwendigkeit, wenn uns die Begeisterung einen Zweck, die Beobachtung die Unentbehrlichkeit eines Mittels an die Hand giebt. Das ist aber nur denen eine durch keinerlei Bildlichkeit der Rede wieder aufgehobene Betrachtung, denen die Geschichte ein Lehrbuch Gottes ist, mit dem er uns erziehen will. Den andern ist sie ein Haufe unwiederholbarer Ereignisse, bei denen nur von einer kausalen Notwendigkeit die Rede sein kann.

2.

Was für eine Notwendigkeit ist es denn, die uns hier beschäftigt, wenn wir von der Heilsnotwendigkeit des Kreuzestodes Jesu reden?

Von einer Notwendigkeit können wir sprechen, wenn wir auf die Umstände sehen, die den Kreuzestod des Herrn zur Folge hatten. Wenn wir die ganze Lage mit ihren Gegensätzen überschauen, dann müssen wir sagen: sie mußten ihn kreuzigen. Die Akten seiner Verurteilung stehen Mk. 12. Alle waren mit ihm unzufrieden. Die Pharisäer wollten ihn für ihre ehrgeizigen politischen Pläne ausspielen, aber er hatte ein Messiasreich vor Augen, das mit der Fremdherrschaft gar nicht zusammenzustoßen brauchte. Den Sadduzäern, den Feinden der Pharisäer, war er zu modern, trotz der gemeinsamen Abneigung gegen das politische Messiasideal. Denn er nahm mit den Pharisäern das neue Dogma von der Auferstehung an, das sie den alten Ueberlieferungen getreu verwarfen. Nur selten fand er einen unter den Schriftgelehrten, dem seine tiefe Auffassung vom Gesetz behagte. Die Messiasgläubigen im Volke mußte er abstoßen durch die gleichgültige Art, wie er von dem davidischen Messiastum sprach. So stand er mit seinem Lehren und Leben wider das ganze herrschende System. Seine Gegner, so verschieden sie unter einander waren, teilten die ewige Verwechslung der Religion mit ihren Systemen. Er gefährdete ihre Einnahmen aus den Abgaben der Gläubigen,

untergrub ihre Stellung im Volke und störte sie in ihren Hoffnungen, die sie auf das Messiasreich gesetzt hatten. Alle ihre Vorstellungen und Wünsche haben zu konstituierenden Faktoren die beiden Dinge, die ihm am fernsten lagen, Gesetzlichkeit und Selbstsucht. Als er sie daran packte, da griffen sie ihn als einen Zerstörer von Religion, Sitte und Ordnung an. Er hat seine Feinde in ihrer frommen Selbstsucht abgemalt in dem Gleichnis von den Weingärtnern. Sie sind in den Weinberg gesetzt, um Gott seine Erträge zu wahren. Aber sie sorgen nur für sich selbst. Darum haben sie die Propheten gesteinigt, darum wird Jerusalem ihn töten, weil sie von Gott in den Weinberg gesandt sie an ihren Herrn erinnerten. So weit wir das Gebiet der Religion kennen, so weit giebt es nur eine Antwort auf die Bemühungen einer neuen Religion, gegen die legitimen Vertreter einer alten in Formen und Selbstsucht erstarrten anzukämpfen: Verfolgung und Tod. Das ist ein Gesetz in der Religion Israels zumal, wo die corruptio optimi pessima; darum mußte Jesus sterben den Tod der Schmerzen und der Schmach. Es sollte diese Auflehnung gegen alles, was dem Volke heilig war, für alle Zeit aufs schärfste geächtet werden.

Dem herankommenden Unwetter geht Jesus sicher und ruhig entgegen kraft seines Glaubens und kraft seiner Liebe. Muß es so kommen, dann ist es gut, dann dient es den Brüdern, dann will es Gott. — So stehen sich die beiden stärksten Triebfedern menschlichen Handelns entgegen: der Trieb der Selbsterhaltung und der Vorsatz eines großen Charakters, sein Leben zu verlieren, um für sich und damit für die andern das Leben zu gewinnen. Natur und Charakter stehen sich zäh und schroff gegenüber. Und diese beiden Willen finden ihren Weg den Umständen zum Trotz. Die Feinde thaten alles, der Herr Jesus nichts, um die Gunst der Machthaber zu gewinnen, die das Schwert führten. — So ist es nicht schwer einzusehn, warum der Kreuzestod unausweichlich war. Die Gesetze des religiösen und geschichtlichen Lebens lassen keine andere Wahl. Uns sind die Ursachen im Verhältnis zu andern Begebenheiten so klar, wie sie nur irgend sein können auf dem Gebiet der Geschichte.

Aber an dieser Notwendigkeit haftet weder das Interesse noch der Streit. Bei der Frage nach der Notwendigkeit denkt man weniger an die Gemeinde der Feinde, die ihm das Leben genommen, als an die Gemeinde der Gläubigen, der er das Leben gebracht hat. Wir besinnen uns auf die Gaben, die die Apostel mit dem Tod des Herrn in Verbindung bringen: Vergebung der Sünden, Erlösung von der Macht der Sünde und heiliger Geist als eine neue Lebenskraft. Diese Dinge werden allgemein als der Zweck mit dem Kreuzestode des Herrn als dem Mittel verbunden. Und zwar als der Zweck Gottes. Wie kommt man dazu, von Gottes Zwecken zu reden? Wenn wir auf den psychologischen Vorgang sehen, dann werden dem gläubigen Menschen seine wichtigsten Angelegenheiten zu Gottes Zwecken. Christen glauben darum in dem geschilderten Zustand der Erlösung und Versöhnung den wichtigsten Zweck Gottes gefunden zu haben. Die Leistung Christi, mit der dieses Gleichgewicht der Seele seiner Gläubigen zusammenhängt, ist die Gottesthat und das Mittel in Gottes Hand, um jenes Heil zu stiften.

Unsere Rede von der Heilsnotwendigkeit bezieht sich nicht auf die Stiftung dieses Heiles selbst. Für der Menschen Heil und Gedeihen ist sie natürlich notwendig: aber für Gott ist sie eine freie That. Die steht auf einmal vor uns, angekündigt und langsam aufgegangen wie die Sonne aus Nacht und Nebel. Wir können nicht sagen, warum die Sonne am Himmel steht. Wir können nur sagen, wenn eine Sonne scheinen soll, so erfüllt sie am besten ihre Aufgabe, wenn sie ist, wie sie ist. Wir können nicht von Gott aus einen Weg a priori konstruieren, als wenn dann aus solch einem notwendigen Weg dann von selbst ein Weg geworden wäre. Ein derartiges Verfahren ist nur eine Selbsttäuschung, indem man nur offen den Weg zurückläuft, den man vorher heimlich hinaufgelaufen ist. Wir können uns nur den Weg rekonstruiren und sagen: wenn einmal dieses Ziel erreicht werden sollte, dann mußte es so erreicht werden, denn diese Art des Vollzugs bot die meisten Aussichten des Gelingens. Jede solche Erörterung ist aussichtslos, wenn nicht fester Fuß auf dem Zwecke selbst gefaßt wird. Wissen wir jenen Zustand neuen

Lebens als das Ziel, dann vermögen wir die Notwendigkeit dieses Mittels darzuthun, aber die Herstellung dieses Zustandes selbst ist eine Thatsache, die nur gegeben und empfangen, aber nie aus Begriffen abgeleitet werden kann.

Also sagen wir, die Notwendigkeit, von der wir sprechen, bezieht sich nicht auf die καταλλαγή, sondern auf den ἱλασμός, nicht auf die That Gottes, der aus Barmherzigkeit die ihm fremd gewordenen Menschen wieder zu sich zieht, wohl aber auf den Weg und die Bedingungen ihrer Kundmachung. Die Bewegung des einen Begriffes geht von oben nach unten, die des andern von unten nach oben. Die Versöhnung ist Gegenstand des Glaubens, die Sühne Gegenstand des Denkens und der Doktrin. Beide sind immer zusammen. Es giebt nun einmal keine Affektion des Gemütes ohne eine Vorstellung, wie es dabei zugegangen sei. Oder genauer, es giebt keine Freude an der Versöhnung ohne eine Gewißheit über den Grund, warum der Gegenstand oder die Person, in der der Ausdruck des gnädigen Gottes gefunden wird, am besten geeignet war als Mittel der Versöhnung zu dienen. So kann man Glaube und Theorie zwar nicht trennen, aber unterscheiden. Die Vorstellung oder die Theorie ist nicht Gegenstand des Glaubens, wie die Versöhnung selbst; diese ist nie Gegenstand einer rationalen Einsicht wie die Doktrin. Die Versöhnung ist immer zu haben auch ohne die gewöhnliche Doktrin. Es darf eben nicht beides in einander gearbeitet werden, sodaß die Versöhnung Gegenstand der Einsicht oder die Theorie, wie wir das von der Anselmschen her gewöhnt sind, Gegenstand des Glaubens wird. Oder es darf nie eine Anschauung über die Art, wie die Versöhnung zu Stande kam, gar den Platz einer Bedingung für den Empfang der Versöhnung selber einnehmen.

Ja in Rücksicht auf eine Reihe von Aeußerungen der hl. Schrift müssen wir sogar behaupten: der Heilstod Christi ist nicht einmal die Bedingung für das Kommen der Heilsgnade selber in die Welt. Wir finden, daß sich der Glaube an den barmherzigen Gott durch die ganze Schrift zieht, ohne daß auf seine Vermittlung durch den Tod Christi überall Bezug genommen wird. Vielmehr finden wir in den verschiedenen Perioden ganz

verschiedene Anschauungen über den Grund dieser göttlichen Barmherzigkeit. Die Propheten nehmen in ihren hohen Aeußerungen über den barmherzigen sündenvergebenden Gott gar keine Rücksicht auf dieses Ereignis, nur die bekannte Jesaiasstelle bietet ähnliches dar. Aber sonst nehmen sie die Gewißheit von dem Gnadenwillen Gottes anderswoher und sie haben andere Bürgschaften gegen seinen Mißbrauch. Unsere Festsetzung der Notwendigkeit wird sich also darauf beschränken, daß wir darzulegen suchen: der Kreuzestod ist das letzte und höchste Glied in der Reihe der Offenbarungsmedien und Garantieen des göttlichen Erbarmungswillens. Eine ganze Reihe von solchen Anschauungen giebt es, die diesen Platz des Offenbarungsmittels und der Bürgschaft ausfüllen. Es ist keine stetige Entwicklung, denn der höchste Punkt ist in der Mitte, bei den Propheten. Die prophetische Lehre von der Versöhnung, ihrer Mitteilung und Bedingung ist umgeben von einer doppelten Lehre über das Opfer, von der uralten und der repristinierten Opfervorstellung. Diese unterscheidet sich dadurch von jener, daß in dem Opferbegriff das Moment des Offenbarungsmittels der göttlichen Gnade hinter dem andern Moment einer Bedingung der Heilserlangung zurücktritt. Es ist die altbekannte in der Unempfänglichkeit des menschlichen Geistes für die Größe des göttlichen Entgegenkommens begründete Ueberordnung des sacrificium über das sacramentum.

Wir suchen auf dem altestamentlichen Gedankengebiet nach einem festen Hintergrund von Vorstellungen, woran sich das neutestamentliche Denken mit der Behauptung der Heilsnotwendigkeit des Kreuzes anlehnen kann. Wir suchen darum im alttestamentlichen Kanon nach Vermittlungen zwischen dem gnädigen und heiligen Gott und dem schuldbeladenen Sünder. Nur so können wir unserem Ziele näher kommen, daß wir den Begriff von Gott und von dem Heil einander gegenüberstellen, das Gott mit Ueberwindung des natürlichen Zustandes der sündigen Menschen erreichen will. Die Verbindung zwischen Gott und den Menschen, wie sie durch bestimmte Einrichtungen oder Ereignisse vollzogen wird, als eine in gewissen fundamentalen Regeln gegründete nachweisen, das heißt die Heilsnotwendigkeit dieser Einrichtungen und Ereignisse klarlegen.

Durch das Alte Testament zieht sich die Vorstellung von Gott als des willigen Urhebers der Heilsgemeinschaft mit seinem Volke. Er ist gnädig und von großer Güte, er will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Von einer Veränderung seiner Gesinnung, als wenn sie umgestimmt werden müßte durch die Leistungen der Sünder, ist nur in mythologischen oder poetischen Stellen die Rede. Das Heil, das dieser Gott schenkt, besteht in Vergebung der Sünden und in der Umkehr vom bösen Wesen. Vom Alten Testament her hat die ganze Frage nach dem Heil ihre energische Richtung auf die Vergebung der Sünden empfangen, die Umwandlung steht zumeist vor ihr als Bedingung, aber auch mitunter hinter ihr als Folge.

Welche Arten der Vermittlung finden wir nun zwischen diesen sich einander suchenden Bestrebungen, der Gnade Gottes und dem Heilsverlangen des Sünders? Wir sehen dabei auf den Ausdruck, den sich die Gnade schafft, und auf die Garantie, womit sie sich gegen den Mißbrauch schützt. Drei Gedankengänge kommen hier in Betracht.

Die Opfereinrichtung ist Ausdruck des göttlichen Erbarmens, dem Volk gegeben, daß es sich seiner bediene, um wieder in Frieden zu kommen mit seinem Gott. Es bestand diese Einrichtung nur unter der Voraussetzung des ungebrochenen Bundes und galt nur für ein Mittel der Versöhnung, wenn sich das Volk durch kultische Vergehungen von seinem Gott entfernt hatte. Die Bewegung des Begriffes geht zuerst von oben nach unten, von Gott zu den Menschen, dann erst von unten nach oben. Gott hat den Menschen diese Einrichtung aus Gnaden gegeben, als einen Weg, den sie gehen sollten, um wieder zu ihm zu kommen. Gott nimmt die Gabe der Bundesglieder an als einen Ausdruck ihrer Gesinnung, ihrer Hingabe an ihn. Ihm ist der in der Aufopferung eines Teiles seiner Habe hervortretende Wunsch, mit Gott sich zu versöhnen, das wichtigste an der Opferhandlung. So ist das Opfertier stellvertretend, nicht weil es die Strafe des Sünders trägt, sondern weil es die Gesinnung des Opfernden ausdrückt, der, weil er sich selbst nicht geben kann, zu einem Gute greift, woran ihm etwas gelegen ist. Daß er dieses hingiebt, um mit

Gott in Verkehr zu bleiben, diese Bereitwilligkeit läßt sich als eine Art von Bürgschaft dafür ansehen, daß die Gnade Gottes bei ihm nicht unangebracht ist. Es ist begreiflich, daß sich dieser hohe Gedanke vom Opfer bei der großen Masse nicht halten konnte. Es ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte der biblischen Religion, daß nicht nur die Ideale und Forderungen, sondern eigentlich noch viel mehr die Gnade und Gaben Gottes stets verdunkelt und herabgezogen werden. Das Volk macht aus dem, was als Gabe gemeint war, Forderung und Leistung. Daher die Polemik der Propheten, nicht nur gegen den falschen, sondern gegen den Opferbegriff überhaupt. Sie verkündigen die freie Gnade Gottes, die ohne eine Leistung von ihrer Seite den Menschen angeboten wird, es sei denn, daß die bußfertige Gesinnung und die Umkehr von den verkehrten Wegen als eine Bedingung angesehen wird. Und diese schafft Gott auch noch selbst nach dem Zeugnis einiger prophetischer Stellen. Können wir nicht auch sagen, daß der Prophet selbst der Ausdruck der gnädigen Gesinnung ist und daß seine erzieherische Thätigkeit, sein Buß- und Mahnwort eine Art von Garantie enthält gegen den Leichtsinn, der Gottes Gnade auf Mutwillen zieht, und für die Erneuerung des Lebens, welche die notwendige Ergänzung zum Glauben an die Gnade bildet?

Diese Verbindung von Gnadenausdruck und Garantie gegen den Mißbrauch ist gewiß im Alten Testament selbst nicht angedeutet, sofern es sich um den Propheten im allgemeinen handelt. Wir finden sie aber in der prophetischen Anschauung vom leidenden Gottesknecht. — Sein Leiden war schuldlos; nicht Gottes Zorn, sondern Gottes Liebe ist der den Zusammenhang regierende Gedanke. Daß Israel gerettet werde, dazu hat er den Tod samt Schmerz und Schmach auf sich genommen. Niemand hat geglaubt, daß er nur für das Volk sein Leid trüge. Sie irrten sich alle, wenn sie meinten, er sei von Gott geschlagen und gemartert. Aber ihn traf der Schlag, der sie treffen sollte. So werden seine Wunden ihre Heilung. Er selbst wird zuerst erhöht aus dem Tode zu langem mit reicher Nachkommenschaft gesegneten Leben. Und dann wird er zum Werkzeug, wodurch Gott an der Welt seine Gedanken

vollenden wird. Der ganze Ideengang hat seine Richtung nicht auf Gott, sondern auf die Menschen. Nicht die Umwandlung der Gesinnung Gottes, sondern die der Sünder ist ins Auge gefaßt. Gott bleibt gleichsam unverändert über dem Drama stehen, das ihm dieses Werkzeug bereitet. Gott hat sich in seinem Knechte durch harte Führung hindurch den besten Ausdruck seiner Heilsgnade und zugleich die stärkste Garantie gegen jeden Mißbrauch geschaffen, weil er das trefflichste Werkzeug zur Ausführung seiner Heilsgedanken geworden ist. Die Sünde der Menschen ist die Ursache seines Leidens, aber auch das durch ihn zu beseitigende Hemmnis der Gemeinschaft der Menschen mit Gott. Sünde und Unglaube haben ihm das Leben gekostet, aber er wird sie in seinem neuen Leben überwinden. — Von irgend einer Notwendigkeit für Gott ist nichts zu merken, alles ist freie Veranstaltung Gottes, deren einzige Notwendigkeit die Angemessenheit an den Zweck ist.

So steigt die Entwicklung von dem Institut des Opfers zur Person des sich für das Heil des Volkes opfernden Gottesknechtes hinauf. Immer mehr tritt die Persönlichkeit in den Vordergrund als der allein angemessene Ausdruck für den Willen Gottes.

Es ist klar, daß diese Gedanken des Alten Testamentes für die Schriftsteller des Neuen Testamentes den Hintergrund bilden mußten für ihre Auffassungen von der Heilsnotwendigkeit des Kreuzestodes. Jede Rede von irgend einer Notwendigkeit hat zum Inhalt die Zurückführung der in Frage stehenden Erkenntnis auf die ausgesprochen oder unausgesprochen im Menschen liegenden Grunderkenntnisse, und diese bilden offenbar für die Apostel die Gedanken des Alten Testamentes. Aber es scheint fast, als wendeten wir uns umsonst mit der Frage nach einer unserer Aufgabe entsprechenden Theorie an das Neue Testament. Ist doch das Absehn aller Zeugen des Kreuzes gar nicht auf eine solche Theorie gerichtet. Und doch liegt allen Aeußerungen über den Heilswert des Kreuzes immer eine bestimmte Ansicht über seine Notwendigkeit zu grunde. Es kann das ganze Gotteswerk in dem Gekreuzigten gar nicht anders gefaßt werden, als mit Hilfe von Analogieen und Formeln, die schließlich einen Blick in die Ueberzeugung oder die Empfindung ihres Urhebers über die Notwendigkeit dieser Katastrophe thun lassen. Denn ein

jeder Vergleich, mit dem man das Große erfassen will, enthält eine Regel aus dem zeitgeschichtlichen Vorstellungsinhalt, wonach Jesu Tod als notwendig verstanden werden kann. Wir werden auf einem Gang durch das Neue Testament vor allem natürlich die uns aus dem Alten Testament bekannten Bilder wieder finden; aber es fehlt auch nicht an neuen Versuchen, des wunderbarsten Ausgangs Herr zu werden. Wir glauben im Ganzen vier Versuche auffinden zu können, welche die Thatsache des Kreuzes irgend einer Regel unterordnen wollen. Zwei davon führen sie auf alttestamentliche Analogien zurück, und das hieß damals so gut erklären, nämlich Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen, wie wir heute etwas erklärt zu haben glauben, wenn wir es historischen und psychologischen Regeln unterstellen. Zwei gehen eigene Bahnen, welche sich auf diese uns geläufige Art der Erklärung nicht hinausführen lassen.

3.

Tod, Blut, Versöhnung — ein Wunder wäre es gewesen, wenn sich da nicht der Gedanke an das Opfer eingestellt hätte. War der Tod Jesu auf zeremonielle Vorbilder und kultusmäßige Anschauungen zurückgeführt, so war er für das Bewußtsein der neutestamentlichen Schriftsteller erklärt in seiner Notwendigkeit, denn er war ja unter eine Regel gestellt, die, von einem andern Gedankenzusammenhang herstammend, mit zu den Voraussetzungen des Denkens gehörte. Wie bekannt, finden wir eine reiche Anwendung dieser Analogie vom Opfer. Jesus bezeichnet im Abendmahlswort seinen Tod als das sühnende Opfer des neuen Bundes. Bei dem Apostel Paulus ist der Vergleich zu reicher Anwendung gebracht. Das Kreuz ist das ἱλαστήριον des neuen Bundes Röm 3 25; Christus hat sich dargebracht als Opfer Eph 5 2. In seinem Blut haben wir die Erlösung in der Vergebung der Sünden. Nach Petrus sind wir durch das teure Blut Jesu als eines unbefleckten Lammes losgekauft. Eben dasselbe Blut wird zu reinigender Besprengung gebraucht. Der Hebräerbrief ist, wie Moody sagt, voll Blut. Auch Johannes sagt ähnliches im ersten Brief 1 7. Es kommt für uns jetzt garnicht darauf an, wie alle diese Schriftsteller die Bedeutung des Blutes Jesu gefaßt

haben. Es ist ihnen eben in dem Vergleich mit der allbekannten zeremoniellen Einrichtung die Regel gegeben, die ihnen ohne weiteres Beweis für die von uns gesuchte Notwendigkeit ist.

Natürlich wirkt das Vorbild des leidenden Gottesknechtes auch auf die Gestaltung der Lehre ein. Die Regel, die in Jes 53 durchscheint, daß die Besten die Wehen einer besseren Zeit tragen müssen, ist; weil in der Schrift bezeugt, Fundament genug, um darauf die Forderung von der Nothwendigkeit zu bauen. Petrus läßt I 3 18 Jesu Tod verstehen als den Tod, den der Gerechte stirbt für die Ungerechten, um sie zu Gott zu führen. Nach 2 24 sind wir durch seine Wunden geheilt. Paulus verwendet offenbar diesen Gedanken der Stellvertretung II Kor 5 21 und Gal 3 13. Jesus hat die Folgen der Sünden anderer in seinem Tode zu tragen. Den Anschein, als wenn er der Gestrafte sei, hat er uns zuliebe auf sich genommen. Es ist in diesen beiden Stellen die ganze Paradoxie des Kreuzes ausgesprochen. Darum kann man sie nicht ohne weiteres als Fundgruben verwenden. Was man mit ihnen anfangen kann, muß sich erst aus klareren Stellen ergeben. In beiden weist das ἐν αὐτῷ über die sachliche Fassung des Vorgangs auf eine mehr der Persönlichkeit Jesu entsprechende Gestaltung der Lehre, die ihn selbst darstellt als das Mittel in der Hand Gottes. Joh 1 29 hat ähnliche Erinnerungen an Jesaias. Hier klingt wie in den eben besprochenen Stellen etwas an von der gewaltigen Paradoxie des Propheten selbst. — So mußte es kommen, so mußten die beiden mit einander tauschen, er mußte ihre Sünde, sie seine Gerechtigkeit auf sich nehmen. Aber wie nah lag hier die Gefahr, daß nach Abstreifung der großartigen prophetischen Paradoxie nichts übrig blieb als ein nüchtern verstandener Tausch, der sich dann mit juristischen Gedanken einwurzelt in das Denken der Gläubigen, um erst so den sicheren Grund für das Verständnis des Kreuzes zu legen!

Die großartigste Stelle ist und bleibt das Gleichnis Mk 12 2—12. Hier wird der Hergang gleichsam geschichtsphilosophisch erklärt. Jesus schaut zuerst zurück und dann in seine eigene Zukunft hinaus. So war es immer, daß die Propheten und die von Gott gesandten Wächter von der Hierarchie getötet werden. Aber so

muß es sein um der göttlichen Zwecke willen. Was notwendige Wirkung bestimmter Ursachen ist, wie sein eigener Tod, das wird notwendiges Mittel zu dem göttlichen Zweck. Das, was das paradoxeste ist in der Welt, das Reich Gottes, kann nur auf paradoxe Weise erreicht werden. Gott macht es gerade umgekehrt wie die Menschen. Er führt seine Sache durch Niederlage zum Siege. Den verworfenen Stein gerade macht er zum Eckstein und die alteingesessenen Hüter des Weinbergs enterbt er. Des Sohnes Tod durch die Hand der Sünder wird ein Mittel in der Hand Gottes, ihn zu erhöhen, sein Reich zu fördern und seine Feinde zu stürzen. — Eine Parallele dazu aus dem Naturreich hat der Herr in dem Gleichnis vom Samenkorn gegeben. Durch die scheinbare Vernichtung geht es auch beim Samenkorn in die Höhe empor. Nur daß hier die Analogie nicht so dicht an das Problem heranführt, wie die in dem Gleichnis dargelegte geschichtliche Regel. Eine Analogie ist eben etwas anderes als ein Beweis; jene erinnert an ähnliche Vorgänge auf anderen Gebieten, dieser aber stellt seinen Gegenstand unter Regeln desselben Gebietes. Das Gleichnis vom Samenkorn giebt uns als Vergleichungspunkt dieselben großen Gedanken wie das vom Eckstein: durch Niederlage geht es zum Sieg, durch scheinbare Vernichtung zur Erhebung, zum Sammelpunkt für viele.

Eine umfassende Gruppe von Stellen hat noch ganz andere eigene Gedanken über unser Problem. Es wird darin eine pädagogische Bedeutung dem Sterben Jesu Christi beigelegt. Dabei kommt es vor allem auf seinen Gehorsam bis zum Tode an. Sein Tod wird zunächst als eine Reinigung und Vollendung für ihn selbst betrachtet. Das bestätigt Jesus in dem Wort von der Bluttaufe und vom Trinken des Kelches. Anderwärts wird die Aufgabe, die er sich hier zuweist, als Vollendung seines Gehorsams oder als das Lieben bis zum Ende bezeichnet. Phil 2 8. 9. spricht der Apostel von seinem Gehorsam, womit er sich seine Erhöhung verdient hat, wie er auch Röm 5 19 seinen Gehorsam betont. Der Hebräerbrief hat einen Gedankengang, der ähnlich verläuft. Der Tod hat eine ethische Bedeutung für Christus, indem er ihn im Gehorsam vollendet. Diese seine Selbstvollendung

ist nur das Mittel und der Weg, ihn zum Herzog der Seligkeit zu machen. Durch seinen Todesgehorsam wird er zum barmherzigen und treuen Hohenpriester. In diesen Gedanken sind Linien gezogen, die wir sonst im Neuen Testament in dieser Klarheit nicht mehr finden. Ganz straff gezogen ist dies die Verbindung aller hierhergehörigen Stellen: 1. Gott will, daß sich Jesus in dem Gehorsam bis zum Tode vollende; denn er bedarf dieser Vollkommenheit zu seinem hohenpriesterlichen Amte, und diese ist nur im Leiden und Sterben erreichbar. 2. Darum, weil er sich vollendet hat, vermag er heiligend einzuwirken auf alle, die sich ihm anschließen. 3. So wird er zum Hohenpriester, der das Volk mit Gott versöhnt. — So haben wir hier statt des ganz passiv gedachten Opfers die lebendigere Vorstellung von dem persönlichen Einwirken des im Todesgehorsam vollendeten Hohenpriesters. Macht ihn nach altdogmatischer Anschauung seine Vollkommenheit tüchtig zum stellvertretenden Opfer, so macht ihn hier der Todesgehorsam reif zur Vollkommenheit in seinem hohenpriesterlichen Amte. Es ist, als hätte er eine Prüfung abgelegt, deren Bestehen eine Bürgschaft abgeben soll für seine mittlerische Thätigkeit. Ihm kann man die Begnadigung der Sünder anvertrauen, weil er Kräfte der Heiligung hat, sie so gerecht zu machen, wie die Gnade sie schon ansieht. Paulus hat auch den Gedanken persönlicher Vermittlung. Nach II Kor 5 15 ist Jesus gestorben, auf daß er die Liebe aller, für die er gestorben ist, von ihnen selbst auf sich ziehe. Johannes hat ähnliche Gedanken. Wenn Jesus erhöht sein wird zum Vater, will er sie alle zu sich ziehen; auch will er sich heiligen für seine Jünger, daß sie geheiligt werden in der Wahrheit.

Diese Anschauung hat also zwei Hauptpunkte: 1. den Gedanken der Selbstvollendung Jesu in seinem Tode, 2. die Wirksamkeit des Erhöhten kraft seiner Selbstvollendung.

In allen diesen vier Gruppen ist eine Art von Notwendigkeit des Todes Jesu mitgedacht, und es kommt nun ganz auf die Grundrichtung einer Zeit an, welche Auffassung sie bevorzugt. Es hat zeremoniell gerichtete Zeiten gegeben, die sich an das Opfer hielten, juristisch gerichtete schlossen sich an die Vorstellung

vom Tausche zwischen dem Heiland und den Sündern an. Die am meisten ansprechende Anologie wurde zum Hauptgedanken gemacht und die andern um sie her gruppiert. Die Wirksamkeit des Auferstandenen war nicht vergessen, aber sie war herabgesetzt zur Fürbitte des Erhöhten vor Gott auf Grund seiner stellvertretenden Genugthuung. Oder der Umschwung in der Geschichte, wie ihn das Gleichnis von den Weingärtnern ausführt, war durch das Opfer Christi verursacht. Die folgenden Zeiten mußten dann entweder den Gedankenhintergrund der früheren Auffassung verlassen und einen neuen suchen oder die Notwendigkeit konnte nur mehr von denen empfunden werden, die naiv oder gewaltsam die alten Gedanken beibehielten. Im allgemeinen hält, sobald der Gedankenhintergrund wechselt, die Vorstellung von einer Notwendigkeit ebenso wenig mehr als ein Nagel in einer bröckligen Wand. Wir haben nicht mehr den zeremoniellen Begriffsboden, daß wir eine religiöse Vorstellung gleich innerlich erfaßt hätten, sobald wir sie darauf zurückgeführt haben; wir haben zu sehr gereinigte sittliche und rechtliche Begriffe, als daß wir in dem prosaisch verstandenen Tausch eine Befriedigung unseres Denkens über diesen Punkt finden könnten.

Darum nehmen wir von jenen vier Gruppen neutestamentlicher Stellen die dritte und vierte. Da sehen wir Regeln bewährt, die uns geläufig sind, die wir nur noch ergänzen müssen durch allerlei ethische und pädagogische Erwägungen, die im tiefsten Grund aller unserer Voraussetzungen enthalten sind. Was wir darauf zurückgeführt haben, das haben wir verstanden. Die andern beiden Gruppen sind uns darum nicht überflüssig. Wir geben diesen Schriftstellen ihren bildlichen Charakter wieder, indem wir sie als Ausführungen der tiefen bildlosen Gedanken auffassen. Christus bleibt auch für uns Opfer und stellvertretend leidender Gottesknecht.

Besteht die alte dogmatische Anschauung aus einer Verbindung der ersten und zweiten Gruppe, indem sie den Knecht Gottes als das die Strafe tragende Opferlamm sterben läßt zur Ablösung der Schuld, so verknüpfen wir die Anziehungskraft, die der erhöhte Gekreuzigte auf alle Empfänglichen ausübt, mit

der Beobachtung geschichtlicher Regeln. — Zuvor blicken wir über die verschiedenen Auffassungen von der Notwendigkeit unseres Gegenstandes, wie sie in der Dogmengeschichte gegeben sind, um diese vorgeschlagene Kombination als die für uns gewiesene aufzuzeigen und uns zur Abwehr gegen andere noch herrschende Lehren zu rüsten. Zugleich wird sich uns ergeben, wie weit der neutestamentliche Stoff als Ankergrund für die Lehre von der Notwendigkeit nachgewirkt hat und ob noch andere Grundgedanken aus der zeitgenössischen Bildung zwischeneingekommen sind. Wir werden von der Geschichte des Dogmas die Fragestellungen erhalten, die uns näher zeigen, worauf es bei unserer Aufgabe ankommt, sowie einen Blick auf die Grenzen, die wir nicht überschreiten dürfen. Es kommt uns nicht auf eine Aufzählung aller Lösungen unserer Aufgabe an, es sollen nur die Elemente neben einander gestellt werden, aus denen Vorstellungen über die Notwendigkeit gebildet worden sind. Auf mehrere Glieder haben wir dabei zu sehen. Bestimmend ist vor allem der Gottesbegriff, dann die Not des Menschen, die einen Eingriff Gottes erfordert, ferner eine bestimmte Schätzung Christi; darüber stehen dann die allgemeinen Begriffe, die Gesetze und Regeln des nicht theologischen Denkens, denen die aus jenen Elementen gebildeten Sätze unterstellt werden.

Folgende Gottesbegriffe beobachten wir im Laufe der Entwicklung. Nur kurz erwähnen wir den mythologischen: nach ihm ist Gott entweder nicht imstande, etwas für die in der Gewalt der Teufels Gefangenen zu thun oder er ist imstande ihn zu überlisten. — Den spekulativen Gottesbegriff alter und neuer Zeit charakterisiert der völlige Mangel einer jeden Veränderung in Gott. Seine Stellung zu den Menschen ist unabhängig von dem Eintritt gewisser Ereignisse. Bei Athanasius scheint unter der Hülle des kirchlichen Gedankens einer Aenderung Gottes durch Christi Opfer die göttliche Unveränderlichkeit, wie sie die Spekulation lehrt, noch auf das deutlichste durch. Die griechischen Väter lassen in Christi Leben und Sterben sich die aus der platonischen Ideenwelt ergebende Weltkatastrophe vollziehen. Kosmische Verhältnisse leuchten durch. Die Bewegungen Gottes und der Welt

sind Bewegungen der Begriffe im großen. Durch Christus ist die Gottheit mit der ganzen Menschheit zusammengewachsen. — Auch die Spekulation unseres Jahrhunderts findet in der Versöhnungslehre der Kirche ihre Gedanken über kosmische Verhältnisse wieder. Darum ist ihr das Christentum Anschauung des Universums als Geschichte. Der hier waltende Gottesbegriff ist dem biblischen genau entgegengesetzt. Darnach gehören Gott und die Welt eng zusammen. Die Welt geht unter in Gott, so lautet die Versöhnungslehre in der Schellingschen oder Hegelschen Sprache. Die Idee Gottes als Geist ist der lebendige Prozeß, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich und hervorgebracht werde. — Mehr Bewegung ist in den andern Gottesbegriffen, von welchen wir den des Anselmschen Typus voranstellen. Das ist ein klarer Gottesbegriff. Stark und starr ist dieser Gott in seinem Wollen. Vor allem muß nach der Lehre Anselms seine Ehre aufrechterhalten werden; denn es ist der höchste Privatmann in der Gemeinschaft, wozu noch die Menschen gehören. Und weil er etwas auf seine Ehre halten muß, darf er nicht ohne weiteres verzeihen, da sonst die Gerechten und die Ungerechten einander gleichgestellt würden. Wenn Gottes Barmherzigkeit nicht um die Klippe der verletzten Ehre herumkäme, dann wäre alles verloren. Also ein verschleierter Dualismus bringt diese Bewegung in den Gottesbegriff hinein. Wenn er auch an Leben dem spekulativen überlegen ist, so ist er doch dem mythologischen zu sehr verwandt, als daß er nicht der Milderung bedürfte. Die Reformatoren haben diese Aenderung an ihm vollzogen. Luther ließ den vollen Klang biblischen Gottesglaubens an den liebreichen Vater im Himmel wieder ertönen. Freilich, da er selbst bald wieder in die Bande des alten Begriffs zurückfiel, so hat sein Einfluß nicht lange gewährt. Aber die ethische Neigung der Reformation hat wenigstens an die Stelle der göttlichen Ehre der höchsten Privatperson die sittliche Weltordnung Gottes gesetzt. Im übrigen bleibt allerdings die alte Starrheit. Erst die Strafe muß die Thür aufmachen, durch welche die bisher von der Gerechtigkeit festgehaltene Gnade in die Welt hineintritt. — Die Geschichte dieses Gottesbegriffs in der neueren Theologie zeigt eine

stetige Erweichung dieser Härte, indem immer mehr die Barmherzigkeit an die Stelle des obersten Prinzips und die Gerechtigkeit aus ihrer beherrschenden Stellung in die eines Maßstabes für die Bethätigung der Gnade rückt. Der Irrtum der alten Orthodoxie, die Gerechtigkeit als habituelle Strafgerechtigkeit im Gottesbegriff zum ausschlaggebenden Gedanken zu machen, wird immer mehr abgelegt. Freilich regiert in den Gemeinden noch weit und breit die tief eingeprägte Vorstellung von dem schrecklichen Gott, den man mit der Berufung auf Christi Blut besänftigen muß.

Einen viel wärmeren Ton hat von Anfang an der Gottesbegriff Abälards. Hatten schon Augustin und Anselm, wo sie andächtig sind, in dem Tode Christi die Liebe Gottes geschaut, die uns zur Gegenliebe erwecken will, so hat Abälard diese religiöse Betrachtung zur theologischen machen wollen. Er entwickelt die ganze Frage unter dem religiösen Gesichtspunkt. Gott ist die Liebe und die Gerechtigkeit im ethischen Sinn. Die Liebe bedarf keiner Vermittlung mit der Ehre Gottes. Die Gerechtigkeit ist der Ehre unterordnet. In Gott tritt darum gar keine Veränderung ein. Einmal wendet er eben in Christus der Menschheit sein gnadenreiches Antlitz zu, daß sie auf ihn harren können trotz Sünde und Schuld. Dieser Gott läßt doch noch wirklich Andacht und Erhebung zu, nicht nur Staunen und Anbetung des Unbegreiflichen wie der Gott Anselms. Aber diesen Gottesbegriff ertrug die Zeit, ertrug das System nicht. Zwar holte ihn Luther hervor aus dem Schutt der Vergangenheit, aber er konnte ihn nicht vor dem nochmaligen Versinken unter den areopagitischen Gottesbegriff und die Vorherrschaft der habituellen Strafgerechtigkeit bewahren. Erst der Rationalismus gräbt ihn wieder heraus. Aber er motiviert die Liebe Gottes anders. Man vergaß, daß sie ein Datum der Offenbarung in Christus war, und erkannte mit derselben Vernunft, die vorher die Strafgerechtigkeit aufgestellt hat, die Güte und Liebe Gottes. Seine Gerechtigkeit ist die mit Weisheit verwaltete Güte geworden. Darauf bleibt der Rationalismus vor und nach Kant stehen. Schleiermacher teilt im allgemeinen diesen Typus, soviel es auch seinem Gottesbegriff

an Bestimmtheit fehlt. Er gehört hierher, weil die Bewegung seiner Gedanken im ganzen von Gott zu den Menschen herunter, nicht in der Art Anselms von den Menschen zu Gott hinauf führt. Die Kluft, die Schleiermacher zwischen der Liebe Gottes und der Erlösung gelassen hatte, wurde von seinen Nachfolgern Rückert, Klaiber und Schweizer so ausgefüllt, daß die Liebe und Heiligkeit Gottes in ihrer Einheit geschaut wird, ohne daß ein Dualismus in ihm der Versöhnung bedürfte. So hat Abälard über Anselm bis hierhin gesiegt, sogar der Zorn Gottes, wo er noch festgehalten wurde, soll nur als Metastase der Liebe begriffen und der ganze Rechtfertigungsprozeß aus der Liebe abgeleitet werden. Auf die Reaktionen der orthodoxen Auffassung können wir hier, wo es sich uns nicht um einen Auszug aus der Geschichte, sondern um eine Uebersicht über die einzelnen Elementarbegriffe handelt, nicht weiter eingehen.

Der zweite Faktor ist die Lage der Menschen, aus der sie erlöst werden sollen. Dem mythologischen Gottesbegriff entspricht die Verhaftung der Menschen unter den Teufel. Der spekulative hat die Endlichkeit und Leidensfähigkeit des Menschen zu seiner Ergänzung. Die Welt oder der endliche Geist muß in Gott aufgehen, um das Ende der Endlichkeit zu finden. Dann ist es die durch die Erbsünde bedingte Strafhaftigkeit des ganzen Geschlechtes, die zur Verdammnis führen muß, wenn keine Abhilfe eintritt. Daneben stellt die nachreformatorische Theologie die Gebundenheit an das Gesetz, der zufolge zu den alten Sünden immer neue kommen müssen. Denn wenn die Rechtsordnung des Gesetzes nicht abgelöst wird, werden der Sünden immer mehr und die Vergebung hat keinen Sinn. Diese Auffassung der nachreformatorischen Theologie gründet sich auf das Verständnis des Sittengesetzes als eines Rechtsgesetzes. Höher erhebt sich der Rationalismus, wenn er als das Korrelat der Liebe Gottes die der Besserung bedürftigen Menschen hinstellt. Darüber wird die Strafe gar nicht mehr beachtet. Außer der Sünde und ihrer äußerlich verstandenen Strafe ist dieser ganzen Zeit kein Zustand der Erlösungsbedürftigen bekannt, der Gottes Hilfe zum Eingreifen veranlassen könnte. Es ist eben der Charakter der Schuld noch nicht erkannt. Für den

Rationalismus entbehrt der natürliche Mensch nur des Vertrauens zu Gott, das zur Heiligung unerläßlich ist.

Den höchsten Gedanken nimmt die Theologie aus den Händen Kants. Hatte die orthodoxe Lehre, die Spur Luthers verlassend, die Schuld nur als die objektive Konstatierung der Sünde als solcher und als den Grund der Strafe angesehn, so bedurfte für sie die objektive Schuld einer ebenso objektiven Aufhebung durch eine sachliche Leistung, die alles gut machte. Kant erst giebt der Theologie den Begriff des Schuldbewußtseins wieder, den Luther in der Praxis, aber nicht in seiner Theologie hatte. Das Schuldbewußtsein ist schon Strafe genug, denn es trübt den Blick ins Leben, untergräbt das Vertrauen auf Gott und läßt nicht zur freudigen Arbeit in der Heiligung kommen. Von nun an wird zwischen Schuld und Strafverpflichtung geschieden. Und das subjektive Schuldbewußtsein läßt den Einzelnen seine Strafe spüren, nicht mehr darf die Strafe, wie es der Rationalismus wollte, ohne weiteres in den Uebeln gesehen werden. Damit ist die Erbsünde als Schuld beseitigt, weil ihr kein Schuldbewußtsein entspricht. — Von dem Pietismus aus geht eine starke Linie in die neuere Theologie hinein, die mehr auf die Aufhebung der Sündenmacht, als auf die der Schuld angelegt ist. Manche Neueren aber stellen wieder die Schuld und die Strafe, in ihr der besten Ueberlieferung folgend, in den Vordergrund.

Wenn wir nach dem Werk und Verdienst Christi fragen, mit dem er die beiden Parteien wieder versöhnt, so können wir nur die bezeichnendsten Antworten aus der großen Zahl herausheben. Der mythologischen Anschauung ist Christus das dem Teufel gezahlte Lösegeld, das er nicht behalten durfte, der Köder, darunter die Angel versteckt war. Die platonische Begriffsdichtung der alten Spekulation, die alles, was an dem Begriffe geschieht, auch an den Dingen geschehen läßt, sieht in Christus das Zentralindividuum, in dem die Menschheit und die Gottheit zusammengewachsen sind. Der neueren Spekulation dient er nur als Symbol für ihre ewigen Verhältnisse im Kosmos. Die allgemein vernünftige Notwendigkeit der Versöhnung ist dieser Spekulation

gemäß an den Tod Jesu für die Anschauung geknüpft. Durch seinen Tod tritt die intelligible Welt Gottes in die Erscheinung und eine Harmonie geht dem Glauben auf, die die Erfahrung sonst in der sichtbaren Welt nicht findet. De Wette und Hegel finden in Jesu Tod ein Symbol der allgemeinen Wahrheit, daß göttliche und menschliche Natur an sich ewig auseinander sind. Vor der Höhe dieser Gnosis sinkt der Glaube der Gemeinde an den Gekreuzigten zur Bedeutung eines subjektiv notwendigen Symbols herab.

An dritter Stelle kommt der Tod Jesu als Genugthuung an den göttlichen Zorn, als die Bedingung in Betracht, unter der das ursprüngliche Motiv der Ehre Gottes zur Beseligung der Menschen wieder wirksam wird. Christus nimmt die Strafe auf sich, sodaß der Ehre Gottes genuggethan ist. Auf der andern Seite ist Christi Leistung Verdienst, dadurch er die Absicht der Sündenvergebung bei Gott hervorruft. In diesem Begriff vom Verdienst stellt sich dem rein juristischen Begriff der Genugthuung ein ethischer Gedanke zur Seite. Nur mittels dieses Gedankens ist nämlich der Anschluß an die Gemeinde der Versöhnten zu erreichen. Dieser Begriff des Verdienstes drängt in der pelagianischen katholischen Kirche immer mehr den der Strafe in den Hintergrund. Aber die Reformation, die Gott und die sittliche Weltordnung immer straffer zusammen bindet, läßt um ihres ethischen Interesses willen der Genugthuungslehre eine Ehre zukommen, die sie bisher nie besaß. Sie wird zur Trägerin der völligen Objektivität des aus Gnade um Christi willen gegebenen Heiles. Und zwar hat Christus genuggethan oboedientia activa und passiva. Durch diese hat er den Rechtsanspruch des Gesetzes an die der Strafe verfallenen Sünderwelt, durch jene die Ansprüche des Gesetzes an die Menschheit überhaupt abgelöst und eine neue Ordnung begründet. Durch seinen Leidensgehorsam hat er stellvertretend die menschliche Strafe getragen, durch seinen thätigen Gehorsam hat er statt der Menschen die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt. Sein Gesamtwerk wird so auf Gott bezogen, daß seine Genugthuung der Gerechtigkeit und sein Verdienst dem Gnadenwillen Gottes gegenübergestellt wird. Und

zwar ist die satisfaktorische Bedeutung seiner Leistung die Bedingung seiner meritorischen. Das ist ein großer Rückschritt hinter die katholischen Theologen Duns Scotus und Thomas, die zuerst von dem Verdienst Jesu als der Bedingung für die Begnadigung seiner Gemeinde sprachen. Grotius will die Strafgenugthuung dem Worte nach halten, aber dem Zug einer neuen Zeit folgend betont er als die Absicht Gottes, durch Abschreckung, durch Aufstellung eines Strafexempels zu bessern. In dieser pädagogischen Abzweckung kündigt sich der Rationalismus an. Nach Grotius darf Gott als der Lenker eines rechtlichen und sittlichen Gemeinwesens nicht ohne weiteres die Strafe erlassen: das ist der alte Schlauch; aber er darf es, wo der Erlaß der Förderung der Religion dient: das ist der neue Wein. — Dem Sozinianismus ist Christi Tod das Mittel, um ihm den Himmel zu eröffnen, daß er seine Anhänger auf demselben Wege hinaufführe. Er hat in seinem Tode die Wahrheit seiner Lehre bewährt. Limborch schwächt die unbildlich gemeinten Sätze des alten Dogmas durch sein quasi und tamquam ab: quasi in se transtulit peccata mundi. Auf die Vorbildlichkeit des Gehorsams Christi kommt es an; wer im Gehorsam Christi gute Werke thut, der wird von Gott gemäß seiner immanenten Gerechtigkeit als vollkommen angesehn.

In dem Abälardschen Typus kommt Christi Tod als Offenbarung der Liebe Gottes zu stehen. Christus nimmt eine Doppelstellung ein: er ist der Vertreter Gottes bei den Menschen und der Vertreter der Menschen bei Gott, indem er fürbittend für sie eintritt. Luther schaut, wo er seiner neuen Erkenntnis folgend seinen Glauben ausspricht, in des Sohnes Tod die Liebe des Vaters an. Nur hat er diese Voraussetzung des Glaubens nicht konsequent befolgt, sondern seine Phantasie und der Zwang der Ueberlieferungen läßt ihn je nach Bedürfnis die alten Anschauungen wiederholen. — Dem Rationalismus ist der Tod Christi von der Liebe Gottes geordnet, daß Christus als der Herzog der Seligkeit den Weg der Heiligung eröffne, indem er das Vorbild bot, wie man die Versuchung überwinden soll. Nur auf die Menschen hat sein Tod Beziehung: er soll ihnen das für die Heiligung nötige

Vertrauen einflößen, indem der Liebesbeweis, den uns Gott mit der Aufopferung seines Sohnes giebt, uns von aller Furcht vor der Strafe befreien kann. So ist der Tod ein Mittel, um uns von allen Hemmnissen eines glücklichen Lebens, von Unwissenheit, Aberglauben und Sünde zu erlösen, daß wir die fürchterlichen Begriffe von Gottes Strafwillkür lassen, dem Tugendvorbild folgen und die Uebel nicht mehr als solche fürchten. — Dagegen tritt eine andere Gruppe von Theologen, wie Storr und Michaelis auf, die im Tode Christi das Organ der Liebe Gottes zur Begnadigung der Menschen sehen wollen, die zur Besserung führt, ohne daß die Versöhnung mittels der Besserung an das Leiden Christi geknüpft würde. Die neueren Bearbeitungen des großen Problems bezeichnet der Versuch den Typus Anselms in den Abälardschen hineinzuarbeiten.

Wo sehen wir in dem geschichtlichen Verlauf etwas wie Notwendigkeit hervortreten? Nur da können wir von der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu Christi reden, wo er unter ein allgemeines Gesetz gestellt wird, das vor ihm feststeht und an dem er sich als das einzige Mittel, die Menschen zu erlösen, bewährt. Nur zweimal finden wir etwas derartiges, das einemal in der Orthodoxie, das anderemal im Rationalismus. Offenbar kann der Abälardsche Typus nichts von Notwendigkeit wissen; denn hier empfängt die Menschheit einfach, was ihr gegeben wird. Die Sozinianische Bemühung geht ja gerade darauf aus, die Notwendigkeit zu bestreiten. Gott ist ja die Willkür, die unter keinem Gesetze steht. Auch die spekulative Auffassung kann sich unmöglich zur Erkenntnis einer Notwendigkeit erheben, denn die ewigen Verhältnisse der Welt konnten sich ja auch einen anderen Ausdruck schaffen. Es bleibt also einmal die Anselmsche Theorie, speziell die reformatorisch-orthodoxe Gestalt derselben. Es ist diese Auffassung noch anselmscher als die Anselms selbst. Sie legt es wirklich darauf an, die Notwendigkeit des Kreuzestodes genau zu beweisen. Alles läuft auf diesen Punkt zu, alles geht von diesem Punkte aus. Die Geburt Christi aus der Jungfrau ist zwar mit Unrecht der Eckstein des christlichen Glaubens genannt worden, aber der Eckstein des orthodoxen Systems ist sie

jedenfalls. Dann ist aber die Anselmsche Theorie die Krone dieses Gebäudes. Haben auch die Urheber der alten Christologie nicht daran gedacht, ihre Sätze zur Einfügung in das orthodoxe System bereit zu stellen, so hat man sie doch unbefangen so aufgefaßt. Was selbst schon Erlösungslehre war, wurde als Voraussetzung in die Lehre vom Erlösungswerke eingesetzt. Allein der Gottmensch bringt durch seinen Straftod die genügende Sühne. So bekommt man ein straffes Gefüge scheinbarer Notwendigkeit, da scheint alles so trefflich zu stimmen, da scheint die tiefste Maschinerie der Heilsgeschichte bloßgelegt. Wir wollen hier von dem Inhalt des orthodoxen Beweises weniger reden, denn man kann seine Widerlegung überall finden; wir achten hier nur auf die Methode und fragen: woher kommt denn dieser scheinbar unausweichliche Zwang in dieser Lehre, woher das völlige Aufgehen der Geschichte in Notwendigkeit? Es sind eben Begriffe, mit denen man hier spielt, Begriffe, eigens zu diesem Zwecke des Zusammensetzens zurecht gemacht. Daß alles so schön ineinander paßt, das ist ja eben die Art der Begriffe. Wir können von ihnen sagen, worin sie sich von einander unterscheiden, worin sie miteinander stimmen. Wir können eben herausholen, was wir selbst hineingelegt haben, wir können aufeinander beziehen, was wir in Beziehung auf einander gedacht haben. So entsteht ein scheinbar sehr befriedigendes Spiel, wir können ja in der selbstgeschaffenen Welt schalten wie im eigenen Haus. Die Natur und die Geschichte sind uns gegeben, die Begriffe machen wir selbst. Ein Berg oder ein Krieg ist so geworden, wie er ist; da können wir nur von Notwendigkeit in gewissem Sinne reden. Wir suchen mühsam die Gesetze des Sogewordenseins und wenn wir diese auch sonst noch bewährt finden, sprechen wir etwa von einer Notwendigkeit. Es ist dies nur ein armes Nachkonstruieren der Wirklichkeit und ein geringes Steinchen von einer Thatsache kann den ganzen Bau unserer Betrachtung über die Notwendigkeit über den Haufen werfen. Aber was Menschen selbst gebaut haben, das luftige Haus der Begriffe, das können wir nachbauen und wir meinen stolz, so und nicht anders müsse es sein. So ist es auch mit der Anselmschen Theorie, sie geht notwendig auf ihr Ziel zu, weil der menschliche Geist sie so eingerichtet hat.

Achten wir kurz auf die Art und Herkunft und die Uebereinstimmung ihrer Begriffe mit der Geschichte. In allen Fällen ist der Gottesbegriff maßgebend. Gott ist hier gedacht als die mit Naturnotwendigkeit wirkende Strafgerechtigkeit. Sie reagiert blind wie ein chemischer Stoff. Ueber Gottes Erbarmen steht diese Gerechtigkeit und läßt jenes nicht eher hinaus, bis der Riegel entfernt ist mit dem Strafvollzug an dem Sohne. Diese Genugthuung ist das genaue positive Korrelat zum Zorne der Gerechtigkeit. Nun erst hat die Gnade ihren Lauf. So sind alle Begriffe auf einander zugeschliffen. Aber woher stammen diese Begriffe? Der Gottesbegriff, die Gerechtigkeit, die über Gott steht, die Sühne in der Strafe — das alles sind Daten der natürlichen Vernunft. Das fleischliche Herz stellt sich Gott vor nach seinem Bilde und vergißt, daß Gott größer ist als unser Herz. Die Anschauung einer gewissen Zeit über den Verkehr der Menschen untereinander wird metaphysiziert und zur Regel für Gott gemacht. Die natürliche Vernunft abstrahiert von ihrem eigenen Verhalten eine Regel und mißt Gottes Verhalten daran, wie sie sich ihn denkt. Kein Wunder, wenn sie dann alles natürlich und vernünftig findet. In den Rahmen dieser Auffassung wird dann die Geschichte mit allen ihren Ecken hineingezwängt, und alle Anschauungen über die Bedeutung dieser Geschichte, die ihr am nächsten stehen nach der Zeit ihrer Entstehung, müssen dahinein passen. Das Begriffsdrama hat in der Geschichte um das Kreuz herum sein Schattenspiel.

Das ist es, was uns diese Erklärung der Notwendigkeit unannehmbar macht, was uns jeder ähnlichen Lehre widerstreben läßt, solange noch etwas von diesem Sauerteig darinnen ist. Wir teilen diese Begriffe nicht; Gott ist nicht der Ort der Strafgerechtigkeit, Christus ist nicht der Gottmensch, der sich der Strafgerechtigkeit in den Rachen wirft, um sie zu veranlassen, daß sie zufrieden mit diesem großen Opfer, auf die kleinen, die Sünder verzichte. Dann aber sind die Begriffe nicht das erste, sondern die Geschichte ist es in unserm Fall. Aus ihr ziehen wir die Begriffe ab, nicht etwa hat sie sich um die Begriffe herumkrystallisiert. Die Geschichte hat vor dem Begriffe das

Recht des Lebenden vor dem Toten. Es ist nichts darum notwendig, weil es denknotwendig ist. Es ist ein Selbstbetrug, aus dem Begriff herauszuholen, was man hineingelegt hat, um dann von einer Notwendigkeit zu reden. Und erst recht wissen wir von keinem Weg, um durch den Verstand oder die Vernunft zu Gott oder gar über ihn hinauszukommen auf einen Gipfel, von wo wir der Entwicklung in Gott zusehen könnten wie die Luftschiffer den Bewegungen auf der Erde. Also dürfen wir die Notwendigkeit des Todes Jesu in diesem Sinn nicht mehr lehren, wenigstens keine Lehre darüber mehr weiter führen, die einen vorher fertigen Gottesbegriff samt einem Begriff von der Strafe der Erbschuld und einer Lehre von der Person Christi in die Rechnung einstellt und dann eine ganz rationale Lösung findet, die nur darum ungehindert mit unter die Thorheit des Kreuzes schlüpft, weil man längst von der Zeit entfernt ist, da das noch ganz rational war.

Die Faktoren der Gnade und Gerechtigkeit Gottes, die ihre Spannung im Tode Jesu ausgleichen sollen, sind für uns kein Produkt des natürlichen Denkens vor der Offenbarung in Christus. Nein, sondern erst am Kreuz haben wir erst recht von der Barmherzigkeit Gottes im vollen Sinne und seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit im ganzen Ernste des Wortes als seiner gegen die Sünde gerichteten Gesinnung reden gelernt. Die Gerechtigkeit zeigt sich nicht im Straftod des unschuldigen Jesus, sondern in der Darbietung seiner Person als einer Hilfeleistung, aus der Macht der Sünde in die Botmäßigkeit des gehorsamen Herrn zu kommen. Von dem Gekreuzigten entnehmen wir erst das Recht, von Gnade und Gerechtigkeit Gottes zu reden, die sonst schon die vernünftigen Voraussetzungen zum Verständnis des Kreuzes sein sollen. So müssen wir auf diese Erklärung der Notwendigkeit des Kreuzestodes verzichten.

Und doch reden wir von einer solchen Notwendigkeit, aber mit ganz andern Voraussetzungen und Absichten. Das alte System war offenbar darauf angelegt, das, was die Vernunft erforderte, als im Tode Jesu erfüllt nachzuweisen. So sollte der Sünder zur Annahme des meritum Christi geführt werden. Wir aber wissen,

daß es gar keinen Wert hätte, auch wenn es möglich wäre, eine derartige Beweiskette zu bilden; denn ohne die zugrunde liegende Wertbeurteilung zu teilen, hat niemand etwas von einer solchen Schlußkette, die er mit seinem Intellekt aufnimmt. Es giebt höchstens eine Aneignung des Heiles in der Phantasie. Die Aufnahme eines geistigen Wertes geschieht aber unmittelbarer als auf dem Umweg eines Beweisverfahrens durch den Anblick des in der Geschichte gegebenen Wertes selbst. Wir haben also anders zu verfahren. Wir kommen nicht durch die Erkenntnis der Notwendigkeit zur Ueberzeugung von der Offenbarungsgnade, sondern umgekehrt von dem Offenbarungsglauben aus zur Erkenntnis der Notwendigkeit. Wir setzen die Offenbarung in Christus voraus, die uns Gott als das Urbild des Sohnes, als die allmächtige Barmherzigkeit und Heiligkeit erkennen läßt. Wir setzen den Glauben an Christus voraus, damit wir ihn als den Sohn dieses Vaters erkennen. Ferner setzen wir die Herzensstellung des Sünders voraus, der Gott nicht fürchten, lieben und vertrauen kann. Das sind gewiß auch zwei reziproke Begriffe, diese Herzensstellung des Sünders und die ihm entgegenkommende Gnade Gottes in Christus. Und es scheint, als ob wir recht sehr bescheiden wären, wenn wir nun die Frage aufwerfen: warum ist bei dieser Herzensstellung der Sünder das Kreuz Jesu nötig, wenn das Heil ihnen zu teil werden soll, das sie in ihm finden wollen. Ist das nicht einfach im Kreis herumgedreht? Gewiß, aber wir thun das offen und bewußt, was die alte Lehre unbewußt und versteckt gethan hatte. Wir erdichten nicht ein paar feste Punkte in der Luft, an die wir die Fäden unserer Apologetik knüpfen, die jedem Denken gegenüber ihren Dienst thun kann; das giebt es nun einmal nicht. Wir wollen nur eine Apologetik zum Hausgebrauch, wir wollen uns nur selbst dieses Problem der Heilsgeschichte klarer zu machen suchen, das uns ja erst nach einem Verständnis der Leidensgeschichte als einer Heilsgeschichte erwächst, nicht aber zu einem solchen hinführt.

Aber hat dann die Rede von der Notwendigkeit überhaupt noch einen Sinn? Notwendigkeit ist da, wo ein Vorgang unter sonstwoher bekannte Regeln gestellt wird. Haben wir keine meta-



physischen Prinzipien, dann haben wir doch innerweltliche, nämlich psychologisch-pädagogische und geschichtsphilosophische Prinzipien, mit denen wir den ungeheuerlichen Vorgang der Kreuzigung Christi dem Denken des Glaubens einverleiben können. Mit einem Worte: wir benutzen die Anregungen des Rationalismus, um uns klar zu machen, was die Anselmsche Theorie umsonst versucht. Es scheint uns, als ob in die anderen Darstellungen der Versöhnung in Christi Tod sehr viel fremdes Gedankenblut eingeflossen sei; denken wir nur an all die spekulativen Ideen, an die ganze Metaphysik, das Erzeugnis eines „natürlichen" Denkens, dann werden wir finden, wie sehr das einfache biblische Denken über dieses Problem zurückgedrängt worden ist von all den Fragen, die hier ihre Lösung finden wollten. Vielleicht hat der Rationalismus einige Linien festgelegt, die uns zu einem Ziele führen, soweit hier überhaupt von einer Erklärung gesprochen werden kann. Wir wollen darum überlegen, warum, wenn Gott den sündigen mißtrauischen Menschen Versöhnung und ein neues Leben geben will, dies die angemessenste Art der Uebermittlung seiner Gabe war.

Von einer Geschichte in Gott wissen wir nichts; wir haben nur zweierlei: die Ahnung von Gott und den Blick in das Herz Gottes an Jesu Kreuz. Nur wer jene hat, ist zu diesem fähig. Das ist nur ein einziger Eindruck, den wir da bekommen, über eine Veränderung in Gott ist uns damit nichts gegeben. Wir dürfen unsere wechselnden Meinungen über ihn nicht mit Bewegungen in ihm verwechseln, wie der gewöhnliche Sprachgebrauch die wechselnde Stellung des Menschen zu der Sonne dieser zuschreibt. Wir wissen nur, daß wir an jenem Punkt tief in das Wesen Gottes schauen. Warum das keine Einbildung, sondern eine Offenbarung ist, das kann hier nicht erörtert werden. Man kommt dazu auf einem Gedankengang, der in der Praxis sprunghaft kurz, in der theoretischen Darlegung eine Ausführung der biblischen Gedanken ist, daß die reinen Herzens sind, Gott schauen, und daß die Thäter des Gotteswillen inne werden, ob die Lehre Jesu von Gott sei. Mit einem solchen Auge sieht man den gnädigen Gott wie man die Sonne am Himmel sieht. Aber wie die Sonne so

geworden ist, das sieht man nicht. Darüber kann man Vermutungen aufstellen, ohne sich den Segen der Sonnenstrahlen aufzuschieben, bis man weiß, wie sie entstanden. Aber Gedanken darf und wird man sich immer darüber machen.

So ist unser Gegenstand der ἱλασμός unter der Voraussetzung der καταλλαγή. Dieser ἱλασμός, den Jesus gestiftet hat, soll als Offenbarungs- und Erziehungsmittel notwendig sein. Die Richtung des ἱλασμός bezeichnet den Typus Anselms, die der καταλλαγή den Typus Abälards. Wir schließen uns ganz den neueren Versuchen an, jenen in diesen hineinzuarbeiten. Aber wir thun es mit dem Bewußtsein, daß die Abälardsche Versöhnungslehre Glaubenssache, die Frage nach dem ἱλασμός aber einer ganz rationalen Betrachtung unterworfen ist. Eine gemeinsame Freude an der καταλλαγή kann sich mit den verschiedensten Auffassungen des ἱλασμός verbinden. Wir wissen ferner, daß man mit einer solchen Lehre nie die Gewißheit der Versöhnung begründen kann. Man kommt nicht von Anselm zu Abälard. Auch solche Beweise und Darlegungen gehören zur eigenen Vernunft und Kraft, mit der man nie zu Jesus kommt. Wir gehen nicht vorwärts den Gang des logischen Schlusses auf das Kreuz zu, sondern wir schreiten von dem als Heilsoffenbarung erkannten Kreuzestod rückwärts, indem wir den geschichtlichen Verlauf rekonstruieren, indem wir uns fragen, warum mußte zu diesem Zweck der Heilserlangung dieser Verlauf als Mittel und Weg dienen, und warum mußte nach den uns vorliegenden Ausgangspunkten, Zielen und Regeln eine jede andere Gestaltung an dem Ziele vorbeigehen? So gehen wir teleologisch zurück von dem Ziele zur Geschichte, indem wir uns nach empirischen Regeln der Geschichte und des Seelenlebens richten. Das scheint uns sicherer, als von a priori feststehenden Prinzipien zur Geschichte herunter zu steigen.

5.

Unsere erste Erörterung hatte uns ergeben, daß es sich hier für uns um die Notwendigkeit des Mittels zum Zwecke handle. Aber, so hatten wir weiter gefunden, es beruht auf einer persönlich bedingten Wertbeurteilung und Willensentscheidung,

welche Folge man aus dem ganzen Zusammenhang herausnimmt, um sie als Zweck zu bezeichnen und die Ursache als Mittel davorzulegen. Die zweite biblische Erörterung führte uns zu dem Versuch, mit einer Kombination historischer und psychologischer Regeln den gesuchten Beweis anzutreten. Die dogmengeschichtliche Betrachtung endlich bestätigt uns in diesem Vorsatz nach der thetischen und polemischen Seite hin.

Das Kreuz Christi steht vor dem prüfenden Blick als ein Zentralpunkt im System geschichtlicher Zusammenhänge. Viele Linien laufen dahin aus, viele beginnen daselbst. Wir reden von einem Zweck dieses Ereignisses, wenn wir uns die Linie heraussuchen, die uns die wichtigste dünkt, das ist die Linie heiliger Begeisterung, die von dem Kreuze aus geht. Sie ist uns die wichtigste, weil sie uns bringt, was uns Leben und Seligkeit heißt, und überwindet, was wir Tod und Verderben nennen. Sobald wir die strikte Anknüpfung dieser Linie an jenes Ereignis erwiesen haben, sobald wir den Nachweis bringen können, daß der Tod Christi gar nicht anders konnte als jene Folgen haben, und daß jene Folgen nur aus jenem Ereignis in dieser Stärke herauskommen konnten, sobald wir diese Linie teleologisch über das Kreuz zurück in den Willen Gottes hinein verlängert haben, ist für uns der Beweis der Notwendigkeit erbracht.

Der Bestand der Christengemeinde ist für uns die wichtigste Folge des Kreuzestodes und der durch ihn ermöglichten Erhöhung. „Jesus Christus ist der eine, der gegründet die Gemeine, die ihn ehret als ihr Haupt; er hat sie mit Blut erkaufet und mit seinem Geist getaufet, und sie lebet, weil sie glaubt." Was ist aber dieser seiner Gemeinde Wesen und Ideal? Wir können es auf eine doppelte Art ausdrücken: Ueberwindung des Sinnlichen durch das Geistliche, Ueberwindung der Selbstsucht durch die Liebe. Und zwar soll das Sinnliche einmal aus den Wünschen für dieses Leben heraus, indem die Frömmigkeit nicht Mittel sein darf zur Erlangung oder Behauptung irdischer Güter. Dann aber soll die Sinnlichkeit auch aus den Vorstellungen vom ewigen Leben heraus. Dieses ist nicht ein gesteigertes oder verfeinertes sinnliches Glück, sondern es ist das Leben im Dienste Gottes, wie das Erden-

leben der Christen auch. So beruht das Leben der Christengemeinde auf einer ganz veränderten Wertschätzung. Vor den geistlichen Gütern verschwinden sowohl die irdischen Güter als auch die irdischen Uebel. Beide haben als Mittel zur Erlangung und Mehrung jener zu dienen. Ebenso wie die Sinnlichkeit aus der Vorstellung soll die Selbstsucht aus dem Willen heraus. Die Selbstsucht des Fleisches soll überwunden werden von der Hingabe an den Nächsten. Die erste Schöpfung mit ihrem ungebändigten Trieb nach Leben und Wohlsein, dem zügellosen Verlangen nach der Durchsetzung aller eigenen Zwecke soll von der zweiten Schöpfung korrigiert werden, die die Persönlichkeit aufgehen läßt in dem Dienst der andern. Darin soll die Seele nun ihr Genügen finden. Die Selbstsucht als der unausrottbare Trieb nach Lust soll einen andern Inhalt bekommen und sich gleichsam an eine andere Speise gewöhnen. Und dieses alles ist gedacht als die Gnadengabe des Gottes, der giebt, ehe er fordert, der geehrt sein will, indem man ihm abnimmt, was er zu geben hat. Darum haben Opfer und zeremonielle Leistungen keinen Wert mehr für den Dienst dieses Gottes. Denn sie wollen ein Wohlgefallen erwerben, das Gott den Menschen, die an ihn glauben wollen, schon kundgethan hat aus lauter väterlicher Güte und Barmherzigkeit, ohne den Blick auf der Menschen Verdienst und Würdigkeit. Dankbar in der Heiligung auf dem Grund der Gewißheit göttlichen Wohlgefallens — so steht die christliche Gemeinde da, so steht sie unter dem Kreuze ihres Herrn mit der Verheißung des Paradieses.

Gerade das Gegenbild davon finden wir auf der Seite derer, die ihn an das Kreuz gebracht haben. Wir erinnern an den letzten Streit zwischen den herrschenden Parteien im Volk und dem Herrn, wie ihn Markus idealisierend im 12. Kapitel beschreibt. Sinnlichkeit und Selbstsucht auf der Seite der Feinde; ein irdisches Messiasreich unter dem Davidsohn, das sinnlich gedachte ewige Leben, die Ausplünderung der ärmsten Volksgenossen unter religiösen Vorwänden — das alles gestützt auf das Gesetz, das mit Opfern und Reinigungen Gottes Wohlgefallen zu erwerben anhielt. Hier Gesetz und Sinnlichkeit samt Selbstsucht — dort Geist und Leben, die größte Verständnislosigkeit für den Geist

hier, dort das Gesetz überwunden durch die Macht des lebendigen Christus, der den Seinigen ein innerliches Gesetz ist. Der ganze große Gegensatz zwischen den Parteien kommt schließlich auf den zwischen Geist und Gesetz hinaus. Jesus will die Macht des Geistes siegreich machen über das Gesetz, das, wie sie es üben, das innerliche Leben mehr schädigt als fördert. Die Gegner lassen sich ihr Gesetz nicht antasten, weil sie wegen der niedrigen Stufe ihres sittlichen Bewußtseins auch keine höhere Stufe der Religion als die gesetzliche verstehen können. Weil sie kein Auge haben, seine Herrlichkeit zu sehen, strafen sie ihn ab als einen Aufrührer wider Gott und sein Gesetz, ihn, der doch nur die Schale zerbrach, um den Kern herauszuholen. Und weil Jesus gläubig die Bahn seiner Pflicht geht in der sicheren Gewißheit, daß Gott alles zum Besten lenken wird, ist der Kreuzestod der unvermeidliche Ausgang dieses Konfliktes.

Aber eben darum ist diese Katastrophe auch notwendig, wenn das Ziel erreicht werden sollte, für das Jesus kämpfte. Wollte er das Gesetz und die mit ihm verbundene niedere Sittlichkeit, welches die feinere Form der Selbstsucht war, außer Kraft setzen, wie konnte das besser geschehen, wenn sie auf sein Wort nicht hörten, als wenn er seinen eigenen Leib hinhielt, um ihren Zorn an ihm sich austoben zu lassen, daß diese Mächte für alle, die in ihm etwas Göttliches gefunden hatten, als widergöttliche Mächte hingestellt und gerichtet würden? Es sollte der Widerstreit zwischen ihm und den Prinzipien der herrschenden Parteien möglichst grell ins Licht gesetzt werden, daß hier eine Stätte gründlichster Scheidung von diesen geschaffen würde für alle, die Sympathie für ihn zu hegen imstande sind. Das Denkmal ihres Sieges sollte sich in das Zeichen ihrer Schande verwandeln. Hier haben wir das Gesetz der geschichtlichen Reaktion in seiner teleologischen Auffassung. Dieselben Umstände, die ein Ereignis unvermeidlich machen, machen es zu einem notwendigen Mittel zur Erreichung ihres eigenen Gegensatzes. Gegen seine gesetzesfreie Richtung reagierte ihr gesetzesstrenger irdischer Sinn, und zwar mit den schärfsten Mitteln, worüber sie verfügten, als gegen den schlimmsten Feind, mit dem Tod der Schmerzen und der Schmach.

Aber dann rief ihre Gewaltthat die größere Reaktion des Geistes auf den Plan. Es erwachte der Glaube an den Sieg und die Herrschaft des Auferstandenen, der da gekreuzigt war von der Hand seiner Feinde. Ihr Haß erweckte Haß, seine Liebe rief Liebe hervor. Weil das Gesetz kein anderes Wort für ihn hatte, als den Tod, so war es in seinem Tode gerichtet; er wurde des Gesetzes Ende, weil der offenbare Eindruck der Göttlichkeit nicht auf der Seite des wider ihn ausgespielten Gesetzes, sondern auf der seinen war. So ist das Kreuz zu einem Wegweiser geworden, der nach verschiedenen Richtungen zeigt; hierher geht es in die Religion des Gesetzes und der Knechtschaft, daher geht es in die Religion des Geistes und der Freiheit. Wie es mit Worten nie hätte geschehen können, so ist dieser Gegensatz hier dargestellt in einer grausigen und doch erhebenden That. Jedem drängt er sich auf, die Aufmerksamkeit aller Zeiten fordert er immer wieder in seiner gewaltigen Größe heraus. Und um dieses Zusammenstoßes willen soll aus der neuen Religion des Geistes und der Freiheit alles Gesetzmäßige und Sinnliche ausgeschlossen sein, wie die Religion des Gesetzes allen Geist und alle Freiheit verbannte aus ihrem Bereich. So nur ist ein Uebergang möglich von der alten Stufe der Frömmigkeit zu einer neuen, daß sich jene zeigt in ihrer ganzen Härte und Strenge, daß das eine Extrem desto leichter das andere hervorrufe. Das ist ein geschichtliches Gesetz, das wir bei allen Umwälzungen auf allen Gebieten beobachten, daß die beste Anbahnung eines Neuen die Steigerung des Alten zum Gipfel der Macht ist, daß die Regel von dem Hochmut vor dem Fall sich auch auf geschichtliche Umwälzungen erstreckt, die einer neuen Bewegung Platz machen, indem sie überreif gewordene Gestaltungen von ihrer Höhe herunterstürzen.

Große Naturvorgänge lassen sich auf eine Summe von kleinen Veränderungen zurückführen. Große geschichtliche Bewegungen bestehen, da es ja Menschen sind, die sie machen oder erleiden, aus einer Summe von einzelnen Bewegungen. So lassen sich große weltgeschichtliche Regeln, wie die aufgestellten, auf psychologische Regeln zurückführen, wonach diese großen Umwälzungen begonnen oder fortgepflanzt werden. Große geistige Umwälzungen auf dem Gebiet der Ueber-

zeugung und des Lebens, also auf dem innersten Gebiet der Persönlichkeit, kommen nie allein zustande durch Worte der Lehre und der Aufforderung. Es ist immer der Klang heiliger Begeisterung, der aus den Worten hervorbrechend das Echo der Ueberzeugung in den andern hervorruft. Nie geht der Weg zu einer solchen Umwälzung allein durch den Verstand, er geht stets durch den Willen, d. h. durch Lust und Unlust in die Tiefe der Persönlichkeit hinein, wo das Leben gestaltet wird. Mehr als logische Deduktion hilft der Eindruck einer großen That, wenn der Herzensboden geeignet ist, die Saat des Verständnisses aufgehen zu lassen. Nur so läßt sich erreichen, worauf es doch schließlich ankommt, die Leute zur Wertschätzung höherer Güter zu erziehen. So begreifen wir, daß die radikale Umwertung, der vollständige Umsturz aller Maßstäbe, daß die hohe Begeisterung für alles Heilige und Große auch für Jesus nicht allein durch Lehren und Erziehung zu erreichen war. Er mußte zeigen, wie viel ihm die Güter wert waren, für die er begeistern wollte. Nur durch die offenbare Hingabe der geringeren Güter, der Ehre und des Lebens, konnte er die gleiche aufopferungsvolle Begeisterung auch in anderen zu erwirken hoffen. Das Verständnis für hohe Werte geht leichter durch die Anschauung mit dem leiblichen oder geistigen Auge in die Seele ein als durch die Erfassung großer Schlußketten mittelst des Verstandes. Indem er die hohe geistige Welt, die er verkündigte, in ihrer Kraft und Herrlichkeit darstellt mit seinem Gehorsam unter den Hammerschlägen des Gesetzes und des Hasses, hat er die Lust und die Unlust, die er erwecken wollte, mehr entzündet, als durch Jahrzehnte lange Predigt und Erziehung der Einzelnen. Wo nur die Anlage vorhanden ist, so etwas zu sehen, da muß man hier Kraft und Herrlichkeit sehen in ihm und Schwäche und Verderben in seinen Gegnern. So wird ihm manches Herz gewonnen und der hinter dem frommen Scheine versteckten Leidenschaft entfremdet. Es ist das alte Gesetz, daß sich das unschuldige Opfer des Hasses Sympathien erwirbt und seine Richter bloßstellt. Hier kommen die Gesetze seelischer Anziehung und Abstoßung in Betracht; darum sagen wir, es war notwendig, daß Jesus zwischen dem Zustand der Menschen,

wie er ihn vorfand und wie er ihn haben wollte, sein Kreuz aufpflanzte. Anders konnte er sie nicht für die große Umwertung gewinnen, als daß er sie selbst an sich vornahm, indem er unter Schmerz und Schande gehorsam und selig blieb.

Es nimmt uns nicht Wunder, daß diese Bedeutung und Notwendigkeit seines Todes für die sittliche Umwandlung seiner Nachfolger nur unter der Bedingung ihrer Sympathie mit ihm und seinen Zielen gilt. Das hatten wir ja von vornherein betont, daß von einer Notwendigkeit der Mittels zum Zweck nur unter der Voraussetzung zu reden sei, daß der Zweck als ein wertvoller und erstrebenswerter anerkannt werde. Nur für den Bereich von Menschen ist jene Ausführung über die Notwendigkeit zutreffend, die in der gänzlichen Umwandlung aller ihrer Maßstäbe nicht eine Qual, sondern ihre Seligkeit sehen. Aber zu den Kennzeichen der christlichen Gemeinde gehört nicht nur diese sittliche Umwandlung, das tiefste ist ihre Gründung in der Gewißheit der Liebe des Vaters, der den Sündern gnädig ist. Das ist die religiöse Seite der Gemeinde. In seinem Leben hat Jesus mit seinem Verhalten gegen die Sünder und mit seinen Gleichnissen dieses erweisen wollen: Gott ist nicht Härte und Schrecken, sondern Barmherzigkeit und Gnade für den Sünder, der sich aufmacht, um zu seinem Vater zu gehen. Also kann es sich nicht um die Ermöglichung der Sünderliebe Gottes handeln, denn seine Gleichnisse und Worte an die Sünder enthalten keinen Wechsel auf Golgatha: es kann nur ankommen auf die herrlichste Offenbarung und die stärkste Garantie der göttlichen Barmherzigkeit. Wie war diese Liebe Gottes zu den Sündern klarer zu machen, als wenn dieser Jesus, der Mann, mit dem Gott war, in den Tod ging, als der Hirte, der die verlorenen Schafe aus den Klauen des Wolfes retten will, indem er sich ihnen entgegenwirft? Gott zeiget seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren.

Freilich wenn der Kreis derer schon nicht allzugroß ist, denen Christi Tod zu einem Anlaß der Umkehrung aller ihrer Gedanken wird, um wie viel kleiner ist dann die Zahl derer, bei denen derselbe zum überwältigenden Zeichen der Vaterliebe Gottes wird,

deren wir uns getrösten in Schuld und Elend? Nur wo zwischen Christus und dem Herrn der Welt eine enge Verbindung geschlungen, nur wo Gott in ihm erkannt wird, kann das ein Argument für den Glauben sein. Nicht kann man jedem beliebigen Verstand, der irgend eine Wertschätzung sittlicher oder natürlicher Dinge und irgendwelche religiösen Vorstellungen teilt, mit dem bekannten Beweise und seinen Voraussetzungen kommen: Jesus ist Gottes Sohn, denn er ist nach der Schrift vom hl. Geist gezeugt; den hat Gott seinem eigenen Zorne geopfert, darum hat Gott uns jetzt lieb, wenn wir das glauben. Nein, die Thatsache der Sünderliebe Gottes liegt so hoch, daß sie nicht mit jedem Verstandesauge gesehen werden kann. Man wird ihrer gewahr mit dem einfältigen Blick des nach Friede verlangenden Herzens, das die Geschichte, die sich um das Kreuz herum zugetragen hat, mit einem Mal als ein einheitliches Wort Gottes zu verstehen vermag. So ist die Liebe Gottes dem Empfänglichen am klarsten zu machen in Christi Tod. Sie ist nicht sein Erwerb, sondern ihre hervorstechendste Offenbarung. Hier erscheint sie auf ihrem Höhepunkt: denn sie ist größer, wo Gott den ihm teuersten Menschen, als wo er ein Gesetz und die Möglichkeit des Opfers giebt. Freilich ist es kein leichtes Ding, es ist nur dem Glauben gegeben, in dieser Aufeinanderfolge der Offenbarungsmittel nicht nur eine Entwicklung der sich stets verfeinernden Vorstellungen von Gott, sondern eine Entfaltung der Offenbarung Gottes selbst zu sehen. Es ist auch kein leichtes, theologisch die Ansprüche der verschiedenen Offenbarungswerkzeuge auf absolute Geltung mit einander zu vermitteln. Die Kundmachung Gottes in Christus darf uns die Propheten nicht herabsetzen und die Propheten dürfen uns nicht irre machen in der Gewißheit, daß Gott sein ganzes Herz uns in Jesus gezeigt hat. Wie die Offenbarung, so erreicht auch die Garantie gegen den Mißbrauch der Gnade in ihm ihren höchsten Punkt. Was das Opfer gewollt und die Propheten erstrebt, das ist hier gegeben: die größte erzieherische Einwirkung von dem Träger der Liebesoffenbarung auf die Empfänger seiner Botschaft. Zwei Linien kreuzen sich am Kreuz, eine, die von Gott zu den Menschen und eine, die von dem Menschensohn, dem Vertreter

derer, die an ihn glauben und glauben werden, zu Gott geht. Jene heißt Gnade und diese ist sein Gehorsam in seinem Beruf. Beide sind logisch auseinander zu halten; denn die eine ist Gegenstand des Glaubens, die andere einer verständigen Ueberlegung. Aber beide sind in der That nur miteinander zu denken. Gott hat die Kundmachung seiner Gnade gebunden an die Einwirkung Jesu auf ihn, nämlich an seinen Todesgehorsam, weil Gott darin eine Gewähr hat für die Erziehung derselben Menschen, die er aus Gnaden als gerecht annimmt. Das ist der Sinn der Liebe Gottes in Christus, daß sie sich in ihm neben dem Werkzeug der Offenbarung auch ein solches der Erziehung schafft. Unsere Beantwortung der Frage nach der Notwendigkeit von Jesu Kreuzestod findet in den uns gesteckten Grenzen hier ihre beste Begründung: denn wo ist ein Ereignis denkbar, das mehr Eindruck machen könnte auf die Menschen, die gut sein und das Böse hassen wollen. Denn darüber kommen wir selten hinaus, daß wir unbewußte Lust am Guten zur bewußten Verehrung des göttlichen Willens und zum entschiedenen Hasse der Sünde machen. Zu einer solchen Aufklärung und Entscheidung ist aber das Kreuz Christi die passendste Stätte. So wird er zum Haupte der neuen Gemeinde derer, die ihm dienen in seinem Reiche in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit. Diese Gemeinde hat er sich durch seinen Liebestod erworben: dieser giebt seinem Leben und Werben erst die rechte Resonanz, indem er zeigt, wie ernst er es mit seinem Wirken gemeint hat, ebenso wie der Kreuzestod erst von dem Leben des Herrn sein rechtes Licht empfängt, daß er als ein Werben gemeint war. So ist sein ganzes Leben mit diesem Ausgang die Sühne für Gott geworden, darauf hin, wenn wir es bildlich ausdrücken wollen, er Vergebung gewähren kann. Nur ein solcher Lebensgang konnte den tiefsten Eindruck auf die Sünder machen, daß sie sich sammelten um diesen Mittelpunkt.

So etwa können wir eine Vorstellung von der Notwendigkeit gewinnen, um die es sich für uns handelt. So scheint uns am besten der Thatbestand und die Aufeinanderfolge zu einer notwendigen Entwicklung, das „ist" zu einem „soll" zu werden. Aber nachher wird das zum ersten, was das letzte war. Hatten wir nämlich

erst zuletzt eine Erkenntnis der Liebe Gottes herausgewonnen, so fixiert der Glaube die Liebe Gottes an den Anfang. Sie hat sich in Christi Tod gnädig zu den Sündern geneigt. Teleologisch steigt die Reflexion hinauf; so war es am zweckmäßigsten, wie es geschehen ist. Aber kausal kommt die Betrachtung des Glaubens herunter: Gott hat den Tod seines Sohnes gewollt. Den ganzen Gang von dem Kreuze an bis zu seinen Wirkungen trägt die Betrachtung des Glaubens in den Willen Gottes zurück, und was die Reflexion zergliedert, sieht sie synthetisch im Lichte Gottes: Und das alles von Gott, der uns mit sich selbst versöhnet hat durch Jesus Christus.

6.

Es erübrigt uns noch, diese Anschauung von der Notwendigkeit mit den herrschenden auseinanderzusetzen und ihre praktische Bedeutung und Anwendbarkeit klar zu legen. Wie verhält sie sich zu den verbreiteten Vorstellungen über Sühne, Strafe, Stellvertretung, Genugthuung, Büßen, Opfern, Verdienst? Unsere Theorie will in möglichst bildloser Rede die geschichtlichen und geistigen Vorgänge in ihren notwendigen Beziehungen darstellen, die allen jenen Vergleichen und Analogieen zu grund liegen. Der Unterschied zwischen der allgemeinen und unserer Auffassung beruht darauf, daß wir in allen jenen Aeußerungen den bildlichen Charakter der hl. Schrift erkennen zu müssen glauben. Die Verkennung dieses Charakters der Schrift ist die Ursache einer schlechten Dogmatik. Robertson sagt irgendwo: entkleide die Einsetzungsworte des Abendmahls ihres poetischen Gewandes, und du hast die Transsubstantiation. Nur selten versteht sich die Schrift und zwar nicht in ihren glänzendsten Partien zu einer nüchternen Darlegung, wie die Vorgänge im einzelnen sich wirklich abspielen. Zumeist sagt sie, wem die Dinge gleichen. Dafür aber braucht sie dann eine Reihe von Bildern, um die Sache von allen Seiten zu beleuchten. So ergiebt sich der Wert aller jener Schriftstellen, die von der Notwendigkeit des Opfers auf Golgatha handeln: es sind Bilder, es sind Darstellungen des wirklichen Verlaufes der Einwirkungen Jesu auf seine Gläubigen nach allen Regeln poetischer Sprache, die Antithesen und Pointen liebt. Der

alte Limborch mit seinem quasi und tamquam hat so Unrecht nicht: es sieht so aus, als habe Christus der Gerechte die Strafe für die Ungerechten getragen, es sieht so aus als habe er gebüßt. Da man aber diese Ausdrücke für die genaueste Darstellung der Wirklichkeit hielt, weil man sich vor der Anerkennung einer poetischen Diktion in der inspirierten Schrift scheute, vertauschte man die Voraussetzungen der Schrift mit solchen Voraussetzungen, die dem Charakter des gewählten Bildes entsprachen. Entkleide die Jesaiasstelle ihres poetischen Gewandes und du hast die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. Gewiß, es sah so aus, als trüge er die Strafe für die Ungerechten; aber es sah nur so aus, in Wirklichkeit war es gar keine Strafe für ihn, weil das Strafbewußtsein fehlte, das ein Uebel erst zu einer Strafe macht. Es sah so aus als habe er eine Sühne gebracht: aber der Begriff der Sühne deckt sich doch nicht mit dem, was wir als Ergebnis des Lebensganges Jesu herausgefunden haben. Wir bemühen uns also nicht in das unverletzliche Schema der alten Lehre neue Gedanken unter altem Namen hineinzuzwängen, als wenn sich die Wahrheit einer Theorie nur daran ermessen ließe, wie sie sich mit der alten zurechtfindet. Wir sagen nicht, die von dem alten Schema verlangte Sühne ist der von Jesus geleistete Gehorsam. So wird das alte Schema zum Prokrustesbett oder auch zum Schlauch, den der neue Wein zerreißt. Wir behaupten, nach dem Zeugnis der Schrift hat Gott dem im Gehorsam bewährten Haupt der Gemeinde das Recht gegeben, das Wohlgefallen, das auf ihm ruht, allen denen mitzuteilen, die zum Thron der Gnade eilen, wie es in dem Himmelfahrtslied heißt. Wer das Sühne nennen will, der mag es thun; aber man thut doch gut, immer die Bildlichkeit des Ausdrucks und die zu grund liegende Wirklichkeit zu betonen.

Wir können uns wohl des Bildes der Stellvertretung bedienen, wenn wir sie in dem ursprünglichen Sinne verstehen, daß der Gerechte aus Liebe ein Leiden auf sich nimmt, das ihm aus seinem Eintritt in die Gemeinschaft der Sünder erwachsen ist. Dieses Wort von der Stellvertretung ist wieder nur ein Bild, das den ganzen Hergang mit einem Griffe packend, das menschlich

Thörichte und göttlich Weise treffend zur Geltung bringt. Aber es darf diese Analogie nicht als unbildlich gemeinte Darstellung des Ereignisses selbst verwendet, mit andern Voraussetzungen gestützt und so zu einem Beweise für die Notwendigkeit gemacht werden. Nicht darf man damit anfangen: es mußte ein Stellvertreter da sein und der kam in Jesus, sondern dieses Eintreten Christi für die Sünder kann man eine Stellvertretung nennen und mit der immer Leiden bringenden erzieherischen Liebe in andern Verhältnissen vergleichen.

Die Bildlichkeit der Redeweisen vom Loskauf, Opfer, Verdienst, von der Genugthuung erledigen sich nach dem Gesagten von selbst. Es sind das alles Analogieen, die den Hergang verdeutlichen, aber nichts beweisen. Die Analogie ist nun einmal kein Beweis, da die Gesetze, die für das Analogon gelten, nicht ohne weiteres für den zu verdeutlichenden Gegenstand giltig sind. Und die Brücke des tertium comparationis ist oft sehr schmal.

Noch ein eigentümliches Beweismittel gegen unsere und jede von der herkömmlichen abweichende Theorie ist zu erledigen. Vielen thut es nämlich sehr leid um die schönen Kirchenlieder und Gebete alle, die auf den Voraussetzungen der alten Theorie fußen. Was sollen wir anfangen mit einer Lehre, die den in diesen altehrwürdigen Mitteln der Anbetung niedergelegten Anschauungen der Gemeinde widersprechen? Es entscheidet sich aber doch nie die Wahrheit einer Ansicht nach ihrem Alter und ihrer Verbreitung in Agende und Gesangbuch. Dann ist die Schwierigkeit der gegenwärtigen Anwendung doch nie ein Beweis gegen die Richtigkeit, sondern nur ein Beweis für die leicht erklärliche Unfähigkeit und Unlust der Leute, alle ihre Voraussetzungen umzudenken. Dann aber leidet dieser Vorwurf an dem alten Fehler, daß er den Weinstock des Glaubens verwechselt mit dem Pfahle, an dem er wächst. Ist der Weinstock der Erhaltung wert, dann kann man den alten Pfahl durch einen neuen ersetzen. Oder aber es kann derselbe Glaube an jeder Art von Theorie groß werden. Wem der Heilsinhalt des Kreuzes Christi aufgegangen, der singt mit derselben Erbauung die so verschiedenen Lieder: O Haupt voll Blut und Wunden, Ein Lamm geht hin und trägt die Schuld,

und das Gellertsche Lied: Herr, stärke mich, dein Leiden zu bedenken. Und getrost betet er in Gemeinschaft des Glaubens alle Gebete der Agende mit, wo es ihnen wirklich darauf ankommt, dem Vater im Himmel für das Heil zu danken oder um des Verdienstes Christi willen seine Gnade anzurufen, nicht aber ihm die alte Dogmatik vorzutragen.

Sobald man sich dieses gemeinsamen Glaubens an das Heil in Christus bewußt geworden ist, kommt der Unterschied zwischen den Theorien über die Notwendigkeit dieser seiner Verwirklichung gar nicht mehr so sehr in Betracht. Abgesehen von diesem gemeinsamen Glauben ist freilich der Unterschied zwischen den einzelnen Ansichten groß genug; und das wird sich schon in energischer Polemik da geltend machen, wo die Theorie über die Vermittlung enger mit dem Glauben an die Gabe verbunden wird als wir das thun. Wir wollen die Grenzlinien gegen verschiedene Auffassungen desselben Gegenstandes festzusetzen suchen.

Wenn man etwas recht Schlagendes gegen eine fremde Anschauung sagen will, dann thut man am besten, sie mit irgend einer von der Geschichte überwundenen zu vergleichen. Das ist dieselbe Art der Polemik, wie wenn man einen Gegner moralisch vernichten wollte durch den Nachweis, daß sein Großvater im Gefängnis gestorben sei. So könnte man der vorgetragenen Darstellung Verwandschaft mit der Lehre des Grotius vorwerfen: Besserung durch Abschreckung vor den Folgen der Sünde. Aber wir reden ja von gar keiner Strafe, und dann kommt es uns doch nicht auf bloße Besserung, sondern in letzter Hinsicht auf die Erweckung des Glaubens an die dem Reumütigen alle Schuld vergebende himmlische Liebe an. Uns trennt von Grotius die Betonung des Glaubens und dessen, was er sieht. Oder man könnte sie etwa neben die rationalistische in das große Ketzerbuch stellen, weil sie durch Aufzeigung der Glaubensgröße des Gekreuzigten gleichen Gehorsam erwecken will. Wieder kommt es uns nicht darauf an, unmittelbar durch ein Beispiel die Selbstthätigkeit des Menschen anzuregen, sondern es soll dem Glauben der ganze Vorgang um das Kreuz herum als eine Offenbarung des heiligen Gottes gezeigt werden, die dann ganz von selbst Geduld

und Gehorsam zu Wege bringt. Die beiden Momente des Vorgangs selbst, die Bosheit der Sünder und die Treue des Gerechten bilden die Figuren zu jener Bildersprache Gottes in jenem Ereignis, also die hervorstechendsten Züge der rationalistischen Fassung und der des Grotius zusammen. Das Schlimmste, was ihr nachgesagt werden kann, ist ohne Zweifel dies, daß unsere Ansicht Ritschl folge. Das ist ebenso wenig unrichtig als an sich ein Schade. Nur ist von uns vielleicht das Moment der persönlichen Wirksamkeit des nach seinem Opfertod Auferstandenen mehr betont. Auf Gesetze historisch-psychologischer Art führt Ritschl die Notwendigkeit des Kreuzestodes wohl nicht ausdrücklich zurück. Hier sind es die Spuren Kaftans, denen unsere Untersuchung dankbar gefolgt ist. Aber man könnte sagen, daß die vorgetragene Lehre sozinianisch oder pietistisch sei, weil sie die Begnadigung von der Besserung abhängig mache. Aber es ist doch ein Unterschied, ob das bedingende Moment der Besserung in dem Glauben des Subjektes gesehen wird oder in der erzieherischen Kraft, die in dem zum Haupt der Gemeinde Erhöhten vorhanden ist als eine Bürgschaft, daß er sie in seiner Gemeinschaft herstellen werde, wie Gott sie schon um seinetwillen ansieht. — Dieses Moment unterscheidet unsere Auffassung vor allem von andern, daß sie scharf zwischen dem Glauben und der verständigen Lösung eines sich von ihm aus ergebenden Problems zu trennen sucht. Zuletzt ist es eine philosophische Differenz: der Mensch ist nicht Intellekt, sondern Wille, d. i. Lust und Unlust. Und durch diesen ragt die Anschauung einer gewaltigen Geschichte tiefer in das Innere des Menschen hinein als ein eingesehener oder nicht eingesehener Satz durch den Verstand.

Der Einfluß der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung.

Von

Lic. Dr. Schian,

Pfarrer in Dallau [1]).

Seit es im harten Ringen der Reformationskämpfe einer gigantischen Individualität gelungen ist, sich der niederzwingenden Wucht der Allgemeinheit gegenüber siegreich zu behaupten, seitdem steht das gesamte Geistesleben nicht nur, aber zumeist der von der Reformation direkt beeinflußten Gebiete unter dem Zeichen des immer stärkeren Sichgeltendmachens, der immer allgemeineren Anerkennung und Berücksichtigung der Individualität. Mag unserer Zeit manchmal die Gefahr der Verwechslung von berechtigter Individualität und Exzentrizität naheliegen, — im ganzen haben wir doch in jener Entwicklung einen bedeutenden Fortschritt zu erkennen.

Auch die Praxis kirchlichen Handelns — ich denke an Predigt und Seelsorge — zusamt der diese Praxis behandelnden wissenschaftlichen Theorie trägt dieser Entwicklung fraglos Rechnung, wennschon ich in Zweifel ziehen möchte, ob überall ausreichend und konsequent. Dagegen scheint mir die Disziplin der Dogmatik derselben noch recht abwartend gegenüberzustehen. Als ob wirklich etwas von dem Grau-Theoretischen, das ihr so oft nachgesagt wird, in ihrem Wesen läge, hat sie ihre Sätze mit der sich indi-

[1]) Referat, gehalten auf der Evangelischen Konferenz in Liegnitz am 18. Mai 1897.

vidualistisch gestaltenden Praxis nicht recht in Einklang zu bringen gewußt. Das zeigt sich zumal in der Behandlung der Fragen nach der Gewinnung und Gestaltung des christlichen Glaubens durch und in dem einzelnen Christen.

Daß die Frage der Gestaltung, d. h. der erkenntnismäßigen Ausgestaltung des Glaubens ins Zentrum der Dogmatik gehört, ist selbstverständlich. Ich meine, selbstverständlich nicht nur insofern, als das Resultat dieser Ausgestaltung der Dogmatik den eigentlichen Stoff giebt, sondern auch insofern, als Bedingungen und Wege dieser Gestaltung mindestens doch als notwendige Voraussetzungen mitbehandelt werden müssen. Und daß auch die Entstehung des eigentlichen Glaubens in die Dogmatik gehört, sollte ebenfalls unbestritten sein. Ob man ein dogmatisches System auf individuelle oder allgemeine Erfahrung aufbauen will, oder ob man ihm mehr biblisch-historische Grundlage geben will, in jedem Fall ist sie, wie man es im einzelnen auch fassen möge, Glaubenslehre und hat darum auch den Weg zum Glauben aufzuweisen.

In diesen Fragen der Glaubensgewinnung aber und der Glaubensgestaltung muß die Dogmatik den Einfluß der Individualität bedeutend mehr als bisher zu seinem Rechte kommen lassen. Das steht zu beweisen.

Ich behandele zunächst den Einfluß der Individualität auf die Glaubensgewinnung. Hat die Individualität überhaupt berechtigten Einfluß auf diese?

Außer Frage steht völlig, daß der Glaube — und ich rede zunächst lediglich von dem religiösen Glauben als persönlichem Vertrauensverhältnis zu dem heiligen gnädigen Gott — eine Gottesthat im Menschen ist. Man kann ihn nach Quenstedtschem Ausdruck[1]) auf die gratia spiritus sancti applicatrix zurückführen, — man mag mit Lipsius[2]) bei der Zueignung des in Christo geoffenbarten Heiles von dem fortschreitenden Wirken der zueignenden Gnade reden, — in jedem Falle bleibt der Sinn

[1]) Quenstedt Theol. did.-pol. 1691 III, 461. Vgl. Schmidt, Die Dogm. der ev.-luth. Kirche[4], S. 304.

[2]) Dogmatik[3] S. 608.

derselbe, den Luthers schönes Wort hat: „Der rechte Glaub, da wir von reden, läßt sich nicht mit unseren Gedanken machen, sondern er ist ein lauter Gottes Werk ohne alles unser Zuthun in uns" [1]).

Aber die Bezeichnung des Glaubens als einer Gottesthat hebt die Behauptung von einem Einfluß der Individualität auf die Glaubensgewinnung nicht auf. Mag die Zueignung des Heils (nach Lipsius' Worten) in allen Momenten göttlich begründet sein, sie ist nach demselben auch in allen Momenten menschlich vermittelt [2]). In der That, so wenig Gottes Schöpferwirken maschinenmäßig gewesen ist, so wenig kann es sein Heilswirken sein. Hat Gott lebendige Individualitäten geschaffen, so muß sein Heilswirken auf dieselben Rücksicht nehmen. Seine Art geht — als das Gegenteil von allem Mechanischen — auf der Menschen Art ein, benützt die menschliche Eigenart für seine Zwecke. Die Gewinnung des Glaubens ist kein Zauberakt Gottes, sondern ein psychologisch vermittelter Prozeß. Dann aber hat die Individualität Einfluß auf die Glaubensgewinnung.

Wir werden freilich gleich hier bemerken müssen, daß diesem Einfluß bestimmte Grenzen gezogen sind. Es giebt auch allgemein gültige Momente bei der Glaubensgewinnung. „Der allgemeine psychologische Prozeß muß in allen Fällen identisch sein" [3]). Was Luther am Beginn der Erklärung des 3. Artikels anführt — „der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten" — das sind Erlebnisse, ohne welche kein Christ Glauben gewinnen kann. Man kann dasselbe auch anders formulieren; wenn die lutherische Dogmatik [4]) mit ihrem salutis consequendae modus, wenn Hollaz mit seiner Aufzählung von vocatio, illuminatio, conversio u. s. w. nichts anderes meint, so sind sie im Recht. Wie im natürlichen Leben alle, auch die individuell

[1]) E. A. 13, 302.

[2]) Dogmatik³ S. 606; vgl. auch Hauptpunkte der christl. Glaubensl. S. 32.

[3]) Lipsius S. 643.

[4]) Vgl. hierfür Schmid a. a. O. S. 302 ff.

Verschiedensten, die Entwicklung von der Geburt über Jugend und Alter durchmachen müssen, wenn sie ihr Leben ausleben, so müssen im religiösen Leben alle Individualitäten vom Rufe Gottes an bis zum Glauben die Entwickelung durch das Sterben des alten und das Auferstehen des neuen Menschen machen. Das sind allgemein gültige Momente; diese liegen über den Einfluß der Individualität hinaus. Aber über dieses Allerallgemeinste hinaus darf nichts Allgemeingültiges festgesetzt werden, ohne der Individualität zu nahe zu treten.

Die ältere Dogmatik ist aber weiter gegangen. Sie hat individuelle Wege zu sehr verallgemeinert Sie konnte nicht anders nach ihrer ganzen Art. Das sei nach drei Punkten hin angedeutet,

1. Schlatter hat in seiner neuesten Broschüre[1]) ganz mit Recht betont, daß die Form der Gedankenbildung der älteren Dogmatik von der unseren grundverschieden sei. Jene operiert nach Anleitung aristotelischer Logik mit allgemeinen Begriffen, mit den Eigenschaften und Vermögen der Seele, während wir auch bei der Betrachtung des inwendigen Lebens die Aufmerksamkeit bei dem festhalten, was geschieht. Auf unsere Frage trifft das in hervorragendem Maß: wenn die ältere Dogmatik ihre Psychologie von allgemeinen logischen Kategorien bedingt sein ließ, dann konnte sie immer nur allgemeine Gesetze vorschreiben, aber nie individuelle Wege der Glaubensgewinnung gelten lassen. Ja sie mußte infolge ihres Verfahrens blind werden für die faktisch vorhandenen Verschiedenheiten in dieser Beziehung.

2. Es liegt ferner an dem Mangel an historischer Methode. Zunächst in der Schriftbetrachtung. Die Theorieen der älteren Dogmatik kümmern sich, wie neuestens auch Schlatter konstatiert, nicht um die Geschichte, durch welche die Bibel entstanden ist[2]). Sie betrachtet daher die Schrift, wie genugsam bekannt, als in sich widerspruchsloses Ganzes. Während wir in der Schrift, auch Neuen Testaments, nicht bloß individuelle christliche Gedankenbildungen sehen, sondern auch individuelle christliche

[1]) Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik 1897, S. 1. 2.
[2]) Schlatter a. a. O. S. 2.

Glaubens- und Charakterentwicklungen finden, treibt die ängstliche Scheu vor Konstatierung innerer Ungleichheiten in der Schrift die ältere Dogmatik zu künstlich-nivellierenden Ausgleichungen dieser Verschiedenheiten. Nicht absichtlich, gar nicht bewußt, und doch planmäßig und konsequent, weil unter dem Bann des Dogmas der inneren Widerspruchslosigkeit der Bibel stehend, spannt diese Dogmatik die biblischen Persönlichkeiten auch nach ihrem Entwicklungsgang in das für diese zum Prokrustesbett werdende Schema paulinischer, genauer genommen, lutherischer Entwicklung. Sie sieht lebendige Eigenart nicht, weil sie sie nicht sehen will; und sie will sie nicht sehen, weil diese einmal erkannten Eigenarten das Dogma sprengen mußten.

3. Der Mangel an historischer Methode trägt noch in anderer Hinsicht die Schuld. Weil die ältere Dogmatik sich um die Geschichte nicht kümmert, aus der die Bibel entstanden ist, kümmert sie sich auch nicht um die Unterschiede der Entstehungsbedingungen christlichen Glaubens in jener biblischen Zeit von denselben in anderen, zumal in ihren Zeiten. D. h. nicht nur die biblischen Schriftsteller müssen alle auf gleiche Weise zum Glauben gekommen sein, sondern auch alle Christen aller Zeiten müssen stets auf dieselbe Weise zum Glauben kommen wie jene. Ohne Rücksicht auf Unterschiede der Jahrhunderte, der Anschauungen, der Umgebungen wird auch der Entwicklungsgang der neutestamentlichen Schriftsteller — oder eigentlich des Paulus, nach dem die anderen gedeutet werden — zum allein berechtigten vorschriftsmäßigen Entwicklungsgang christlichen Glaubens gemacht. Und Paulus wird wieder unwillkürlich nach Luther gedeutet, obwohl Luther doch unter ganz anderen Gegensätzen und Fragestellungen stand als Paulus und de facto in der Glaubensentstehung von Paulus weit verschieden ist. Und nach dem so künstlich vereinerleiten Paulus-Luther wird nun den anderen Christen ein Reglement für ihre Entwicklung zurecht gemacht.

Nach den angeführten drei Punkten konnte die ältere Dogmatik nicht anders als generalisieren. Und sie hat das gethan. Nicht die Betonung jener allgemein-gültigen religiösen Momente der Glaubensgewinnung, welche oben erwähnt sind, trägt ihr

diesen Vorwurf ein, sondern die über jene Momente hinausgehende Schablonisierung. Es mag ja hier und dort auch von den älteren Dogmatikern betont worden sein[1]), daß die einzelnen Momente des Heilsprozesses, wie sie gemeinhin aufgezählt werden, nicht zeitlich, sondern logisch auseinanderzuhalten seien. Aber Hollaz[2]) z. B. zählt die einzelnen Stufen der vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, iustificatio, unio mystica cum Deo triuno, renovatio, conservatio fidei et sanctitatis, glorificatio mit dem Hinzufügen auf, daß damit bezeichnet sei ordo quo cohaerent et se subsequuntur. Und derselbe leitet an anderer Stelle hunc ordinem et quasi concatenatam seriem actuum gratiae applicatricis aus Akt 26 17 ab. Und im wesentlichen ergiebt sich schon aus der Anordnung selbst, daß man zeitlich sich folgende Stufen des Heilsglaubens vor sich zu haben glaubte: finden sich auch Abweichungen im einzelnen, so bleibt doch die Reihenfolge im Ganzen fast immer dieselbe. Und der Gesichtspunkt, welcher diese Reihenfolge beherrscht, scheint allerdings schon nach äußerlichster Betrachtung der zeitliche zu sein. Dann aber bedeutet diese Festsetzung Zwang, Schablone, Uniform, Ignorierung der lebendigen Art des Wachstums geistigen und geistlichen Lebens.

Uebrigens zeigt sich der Mangel empirischer Methode auch in der gänzlichen Ignorierung thatsächlicher Verhältnisse, wie jene Aufzählung sie darbietet, zumal wenn man die Ausführung derselben bedenkt. Hollaz giebt z. B. für die vocatio eine gewisse inaequalitas zu[3]); aber worin findet er sie? In dem ordo — erst wurden die Juden, dann die Heiden berufen —, in dem modus et gradus — aliae gentes vocatae sunt per verbum sollemniter praedicatum, aliae per verbum scriptum et lectum, aliae per famam de ecclesia sparsam —, in der mora et hora — quidam populi citius, quidam tardius sunt vocati. Welche

[1]) Z. B. König (bei Nitzsch, Dogmatik S. 570): momentum unionis mysticae cum momento regenerationis, justificationis et renovationis idem omnino est.

[2]) Vgl. Schmid a. a. O. S. 326.

[3]) Für das Folgende Schmid a. a. O. S. 332.

dürftigen Ansätze zur individuelleren Betrachtung der Völker, — welche gänzliche Nichtachtung individueller Betrachtung der Menschen!

Indessen gerade weil überhaupt Einzelbetrachtung der älteren Dogmatik völlig fern lag, hat sie das ganze Problem der Glaubensgewinnung eben nur angerührt. Die religiösen Entwicklungsgänge hat sie — freilich ins Schablonisieren kommend — erörtert, aber doch ohne rechte Tiefe; die genauere Erforschung des Zustandekommens des Heilsglaubens hat sie nicht gewagt. Im wesentlichen sind diese Fragen erst neuerdings auf die Tagesordnung gekommen; die neueste Dogmatik hat dieselben gründlich erwogen und zeigt dabei auch erfreuliche Ansätze zu individuellerer Fassung.

Zumal W. Herrmann[1]) und M. Kähler[2]) haben die berührten Fragen neuestens gefördert. Ich stelle ihre Anschauungen kurz dar, um die Frage daran zu knüpfen: Inwiefern haben sie den Einfluß der Individualität auf die Glaubensgewinnung gewürdigt?

Zuerst Herrmanns Verkehr des Christen mit Gott. Wenngleich es Herrmann hier keineswegs bloß auf Erörterung der Entstehung christlichen Glaubens ankommt — sein eigentliches Interesse richtet sich immer auf die Frage nach dem tragfähigem Grunde des Glaubens —, so hat er doch diesen Punkt auch und zwar recht ausführlich behandelt. Er verweist auf die uns umgebende Wirklichkeit, auf die Welt der Geschichte. In dieser tritt uns die Ueberlieferung von Christus entgegen. Diese zeigt uns das Bild des inneren Lebens Jesu. Dieses wiederum zeigt uns das wahrhaftige Leben des persönlichen Geistes und die Verworrenheit unseres eigenen Lebens und macht uns so die Unmöglichkeit klar, das Bild Jesu historisch begreifen und etwa für ein Phantasiegebilde halten zu können. Im Gegenteil: Dies Bild gewinnt unser Vertrauen durch seine sittliche Hoheit und sein messianisches Selbstgefühl. Die darin erscheinende Kraft Jesu ergreift uns, erneut uns und zwingt uns, eine Macht über alle Dinge für wirk-

[1]) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott.
[2]) Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. 1. und 2. Aufl.



lich zu halten, welche ihm den Sieg giebt. So sind wir Gottes inne geworden[1]).

Wie gesagt, Beurteilung dieser Darstellung an sich gehört nicht hierher. Es fragt sich nur: Erkennt Herrmann die Bedeutung des Einflusses der Individualität in derselben an? Mir scheint: keineswegs ausreichend. Wohl giebt er zu, daß die Erscheinung Gottes in Christus jeden von uns unter besonderen Verhältnissen trifft, und daß sich nach dieser Besonderheit notwendig die Dinge und Ereignisse modifizieren, welche einem jeden das Verständnis Christi eröffnen. Aber in anderer Beziehung läßt er es auch in der neuesten Auflage seines Werkes an der Anerkennung individueller Wege fehlen. Schon daß er den geschichtlichen Zweifel an dem Bild, ja an der Existenz Christi als allgemein vorhanden behandelt und in seine Darstellung der Entstehung des Verkehrs von Gott und Mensch mit hineinnimmt, — schon das zeugt, obwohl es seinem vor keiner Konsequenz zurückschreckenden Scharfsinn alle Ehre macht, doch nicht von Berücksichtigung der Individualität. So, wie Herrmann das Problem faßt, ist es nur für einige Prozent der Theologen und ganz wenige andere Menschen ein Problem. Denn selbst die, welche, mit dem Glauben zerfallen oder mit geschichtlicher Forschung umgehend, die Zweifel gegenüber Christus bis zum Zweifel an seiner Existenz treiben, selbst diese empfinden das in seltenen Fällen als Problem, öfter als gleichgültig hingenommenes Forschungsresultat.

Und weiter: Die Art, wie Herrmann gerade das innere Leben Jesu betont, wie er mit Meisterhand die Züge dieses inneren Lebens herausstellt, wie er die Wirkung dieses inneren Lebens auf die Menschen skizziert — er spricht von der Kraft persönlichen Lebens in Jesu, von dem Geständnis, die Person Jesu nicht mit eigenen Mitteln begreifen zu können —, diese ganze Art, nicht etwa des Ausdrucks, sondern der Betrachtung zeigt, daß ihm stets der gebildete, denkende, mit Scheidung des inneren Lebens vom äußeren, mit Beobachtung geistigen Lebens,

[1]) Eine so gedrängte Angabe der Herrmannschen Hauptgedanken muß notwendig an dem Fehler der mangelnden Durchsichtigkeit und Vollständigkeit leiden.

mit den geschichtlichen Erscheinungen vertraute Mensch als Subjekt der Glaubensgewinnung vor Augen steht. Ob er nur, wie O. Ritschl meint, das für den Theologen Zutreffende zu sehr verallgemeinert[1]), scheint mir fraglich. Auch unter den Theologen gilt sein Weg nur denen mit wesentlich der von ihm vorausgesetzten entsprechenden Anlage. Vielleicht hat er doch den für seine eigene Individualität gültigen Weg unberechtigt verallgemeinert.

Endlich noch eins. Durch den geschichtlichen Christus und sein inneres Leben — abgesehen vom erhöhten — soll nach Herrmann der Weg gehen. Wie ist's, wo dieser geschichtliche Christus, wie doch oft geschieht, in der Predigt gegen den erhöhten stark zurücktritt? Kann dort kein Verkehr mit Gott entstehen? Die biblische Geschichte bringt zwar den geschichtlichen Christus den Menschen nahe, aber auch sie oft genug nicht im Herrmannschen Sinn. Die Predigt thut es erst gar selten, selbst die Predigt über die Evangelien. Kann, wo so anders gepredigt wird, kein Glaube sein?

Es wird somit richtig sein, was Kähler[2]) mit Bezug auf Herrmann bemerkt: Die Zuversicht der gewonnenen Erkenntnis mache ihn unduldsam gegen jeden anderen Weg. Herrmann würde vielleicht bemerken, daß er seinen Weg nur als den eigentlich richtigen, sicheren bezeichnen wolle, während andere Wege schließlich doch irgendwie auf diesen einen zurückzuführen seien. Aber er könnte damit den Vorwurf der mangelnden Berücksichtigung der Individualität nicht ausgleichen. Schon allein der Umstand, daß ein Kähler — doch sicher mit demselben individuellen Recht — einen anderen Weg gezeichnet hat, giebt ihm Unrecht.

Kähler seinerseits, zumal in der 2. Auflage seines Buchs, betont, wie bekannt, zwar ebenfalls den geschichtlichen Christus als das Glauben Wirkende, aber er versteht unter dieser Bezeichnung etwas anderes: nicht das Christusbild, abgesehen vom

---

[1]) Vgl. O. Ritschl in Zeitschr. für Th. u. K. 1893, S. 389.

[2]) A. a. O. 2. Aufl. S. 202.

Erhöhten, sondern[1]) das Bild des im Glauben Erfaßten, das aus und in Glauben gepredigte Bild Christi, eben darum nie und nirgend das Bild einer auffallenden Menschengestalt, sondern jenes Bild, welches in sich, und wäre es auch nur in erhobenem Anspruch, ein Dogma, ein Glaubensbekenntnis trägt. Es bietet sich nämlich nach Kähler dar als die Gestalt des Herrn, des Weltheilandes, des Erlösers von Schuld und Sünde, des offenbaren Gottes. M. a. W.: Unsern Glauben an den Heiland weckt die kurze und bündige Verkündigung von dem erhöhten Gekreuzigten, von dem ganzen biblischen Christus[2]).

Wieder handelt sichs nicht um Kritik der Kählerschen Auffassung. Es fragt sich wieder nur: Läßt Kählers Darstellung den Einfluß der Individualität zu seinem Recht kommen?

In der ersten Auflage seines erwähnten Vortrages nicht. Er giebt zwar zu, daß das synoptische Christusbild in Zeiten gespannter Gegensätze für manche besondere Bedeutung gewinnen könne. Aber das ist wohl die einzige Hindeutung auf Individuelles: zur Entstehung und Vermittlung des Glaubens wird im übrigen das Herrmannsche Christusbild einfach für nicht ausreichend erklärt[3]).

Anders immerhin in der erweiterten zweiten Auflage[4]). Hier erkennt Kähler an, daß Herrmanns Weise der Glaubensgewinnung zutreffen möge auf einen suchenden Modernen, der unter dem Eindruck der jetzigen Historik mit ihrer Technik und ihrer Knechtung unter Grundanschauungen nach dem Muster der naturforschenden Empirik stehe. Ferner: das Sichtbarwerden der nach Herrmann umschriebenen Wirklichkeit Jesu kann die letzte Instanz für einen Christen werden, der sich unter den zerreibenden Einwirkungen der bewußten wissenschaftlichen Gegnerschaft zum Christentum entwickeln mußte. Er nennt solche Weise der Glaubensgewinnung individuell berechtigt und verbindet damit die prinzipielle Erkenntnis, daß das Bewegende von der ersten An-

[1]) A. a. O. 1. Aufl. S. 30.
[2]) A. a. O. 1. Aufl. S. 47.
[3]) A. a. O. 1. Aufl. S. 30.
[4]) Vgl. besonders S. 191, 202, 203f.

regung bis zu der durchschlagenden Einwirkung individuell sei und die Breite und Fülle der biblischen Darbietung Christi gerade geeignet sei, der Unendlichkeit individueller Empfänglichkeit und Vorbereitung genug zu thun. In allen diesen Aeußerungen zeigen sich erfreuliche Ansätze zur Anerkennung des Einflusses der Individualität auf die Glaubensgewinnung.

Immerhin bekenne ich, auch durch diese Zugeständnisse noch nicht voll befriedigt zu sein. Ich werde der Kählerschen Darstellung gegenüber nie das Gefühl los, daß seine Art ihm doch als das Normale, die andere Art, eventuell die anderen Arten als anormal, unter krankhafter Disposition nur relativ berechtigt erscheinen. Darauf deutet entschieden seine obige Schilderung des Modernen à la Herrmann. Er kann sich in die Gleichberechtigung kritischer, ja skeptischer Geistesrichtung mit der seinen nicht voll hineindenken. Mag jedem, zumal jeder stark ausgeprägten Individualität die unbedingte Anerkennung der Berechtigung anderer Individualitäten schwer fallen, — das Fehlen derselben bleibt doch ein dogmatischer Mangel.

Es kommt dazu, daß doch auch Kähler ganze Kategorien von Christenmenschen noch außer Betracht läßt: ich meine jene einfachen Individualitäten, welche nicht durch die biblische Verkündigung vom erhöhten Gekreuzigten, sondern ziemlich unabhängig von ihr zu einem gewissen Glauben kommen. Es scheint, daß auch Kähler von seinem Standpunkt aus, für den dieser Christus alles ist, noch viel zu sehr generalisiert.

Weniger als bei Kähler findet sich eine ausreichende Berücksichtigung der Individualität in der Glaubensgewinnung bei M. Schulze[1]), der sonst im wesentlichen in dieser Frage mit Kähler geht und betont, daß „der in dem alten Evangelium dargebotene, der aus dem Tod lebendige Christus"[2]) es ist, der den Glauben weckt. Schulze gesteht Herrmann allerdings zu, daß dieser seine Ausführungen gemacht habe auf grund persönlichster Erfahrung. Aber er spricht selbst dabei die

---

1) Schulze, Die Religion Jesu und der Glaube an Christus, 1897.
2) A. a. O. S. 70.

Ansicht aus, die geschilderten Wirkungen gingen auf eine andere Ursache zurück als auf den von Herrmann als Glaubensgrund empfohlenen Menschen Jesus[1]). Darin liegt der Gedanke, daß Herrmanns Weg zum Glauben im letzten Grunde — Selbsttäuschung sei. Ja, er geht noch weiter. „Wenn man ohne zureichenden Grund den Menschen Jesus selbst zum Gegenstande religiösen Vertrauens macht, so liegt darin eine Verletzung der religiösen Grundforderung." Mit diesen Worten ist Herrmanns Art der Glaubensgewinnung gemeint, wennschon nicht ganz getroffen. In ihr liegt nach Schulze nicht bloß ein unschuldiger Irrtum, sondern auch ein religiöser Fehler[2]). Eine neuerliche Aeußerung desselben Verfassers, welche als Ziel des Glaubens übrigens den Glauben an den Auferstandenen betrachtet, spricht in dieser Hinsicht wohl von verschiedenen Wegen zum Ziel, paralysiert dies Zugeständnis aber sofort durch die Einschränkung, daß diese Wege „vielleicht Umwege oder gar Irrwege" seien[3]).

Ich füge diesen Notizen noch einige Bemerkungen über einzelne andere Erscheinungen der neuesten Dogmatik an.

O. Ritschl[4]) hat in seinem vielzitierten Aufsatz über den historischen Christus, den christlichen Glauben und die theologische Wissenschaft Licht und Schatten zwischen Herrmann und Kähler gerecht zu verteilen gesucht. Er ist der Meinung, daß ersterer wohl mit Bezug auf das den Grund des Glaubens Bildende die individuelle Besonderheit nicht ausreichend gewahrt habe, er betont die Verschiedenheit der subjektiven Reaktion des Gefühls auf die objektive Einwirkung derselben geistigen Kraft der Liebe, er deutet an, daß die Herrmannsche Sonderung des Grundes des Glaubens von den Glaubensgedanken vielleicht nicht den empirischen Prozeß der Glaubensgewinnung richtig beschreibe, sondern ein später gebildetes Werturteil sei, dem z. B. Kähler ein anderes Werturteil mit ebensoviel individuellem Recht entgegenstellen könnte.

---

1) A. a. O. S. 48.
2) A. a. O. S. 67.
3) Christliche Welt 1897, Sp. 340.
4) Zeitschr. f. Th. u. K. 1893; besonders S. 389, 393.

Joh. Weiß in seiner Schrift „Die Predigt der Gegenwart und die Nachfolge Christi" betont[1]), ohne bei der Glaubensgewinnung in Details einzugehen, daß die Dogmatik unter fortwährender Berücksichtigung des psychologischen Thatbestandes gearbeitet sein muß, und bezweifelt, ob es eine für alle verschiedenen Verhältnisse in gleichem Maße passende Dogmatik giebt oder jemals geben kann. Hierin und in anderen Stellen desselben Buchs sind erfreuliche Ansätze zur Berücksichtigung der Individualität gegeben.

Andeutungen in derselben Richtung finden sich auch in Lipsius' Dogmatik[2]), wenn auch ohne näheres Eingehen. Ebenso in Siefferts Broschüre: „Die neuesten theologischen Forschungen über Buße und Glaube" [3]).

Das Köstlinsche Werk „Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche" deutet zwar zuweilen Unterschiede in unserer Lage und in der der ersten Christen mit Bezug auf die Glaubensgewinnung an, berücksichtigt aber, soweit ich sehe, im Uebrigen die individuelle Bedingtheit derselben fast gar nicht.

Reischle[4]) erkennt in seinem neuesten Aufsatz über die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen" Jesus Christus „eine unendliche Manchfaltigkeit der Führungen Gottes" mit Bezug auf die Entstehungsweisen des Glaubens an. Auch erklärt er, daß es der theologischen Wissenschaft nicht möglich sei, diesen individuellen Reichtum zu überschauen, und daß es ihr nicht erlaubt sei, ihn in eine schablonenhafte Norm zu zwängen. Aber wenn er des Weiteren die volle Selbständigkeit in der Aneignung des Gemeindeglaubens davon abhängig macht, daß der Christ selbst „aus der Quelle schöpft, nämlich aus Gottes Offenbarung in der Geschichte, also aus Jesu Person und Geisteswirksamkeit", so scheint es nach diesen letzten Worten doch wieder, als sei schließlich nur der von ihm gezeichnete eine Weg der richtige. Jedenfalls ist aber das Problem mit diesen Ausführungen nur angerührt.

---

1) Besonders S. 102 ff.

2) 3. Aufl. besonders S. 645.

3) Besonders S. 19 ff.

4) In dieser Zeitschrift 1897 S. 252 f.

Die prinzipielle Erkenntnis von der notwendig individuell bedingten und individuell verschiedenen Glaubensgewinnung ist — das hat dieser Ueberblick gezeigt — in der älteren Dogmatik garnicht, in der neuesten nur in erfreulichen Ansätzen zum Ausdruck gekommen. Die Dogmatik muß aber mit derselben Ernst machen. Wo sie prinzipielle Erkenntnis gewonnen hat, darf sie die Konsequenzen nicht scheuen. Wie die Dogmatik dieser Aufgabe gerecht werden muß, das soll im folgenden angedeutet werden.

Das Verfahren kann hier nicht blos derart sein, daß verschiedene individuell geartete Weisen der Glaubensgewinnung nebeneinander gestellt und dann für individuell berechtigt erklärt werden. Etwa so, daß Herrmannsche, Kählersche und noch einige andere Arten zusammengestellt würden. Uns hat obige Zusammenstellung diesen Dienst, soweit er erforderlich, bereits geleistet. Es gilt hier nunmehr die für individuelle Glaubensentwicklung wichtigsten Momente aufzuzeigen, ihren Einfluß auf die Glaubensgewinnung anzudeuten und ihre Berücksichtigung bei dogmatischer Erörterung der Glaubensgewinnung zu postulieren. Ich beginne mit einigen nicht direkt die Individualität bildenden, aber sie aufs Schärfste beeinflussenden Momenten, die eben darum notwendig auch hierher gehören.

Erstes, die Individualität, soweit sie für den Glauben in Betracht kommt und damit auch die Gewinnung des Glaubens stark beeinflussendes Moment ist die zeitliche Nähe oder Ferne von Christi geschichtlicher Erscheinung. Das heißt: es ist für die Entstehung des Glaubens nicht gleichgültig, ob der Gläubige, wie die Jünger, zu Christi Zeit gelebt hat, oder ob man die Predigt der Augenzeugen hören konnte, wie die erste christliche Generation, oder ob man Jahrhunderte und Jahrtausende von seiner geschichtlichen Erscheinung entfernt ist. Wenigstens dann kann das garnicht irrelevant sein, wenn Christus mit der Entstehung des Glaubens etwas zu thun hat und soweit er etwas damit zu thun hat — eine Voraussetzung, welche im wesentlichen nicht nur von Herrmann, Kähler, Schulze, sondern von den meisten Dogmatikern zugestanden wird. Petrus mußte anders zum Glauben kommen als wir, denn er hatte den lebendigen Christus vor sich; Zweifel

an seiner Existenz waren ihm nicht möglich, kritische Bedenken gegenüber seinen Worten, seinen Wundern auch nicht. Er sah sein Auge auf sich ruhen, er fühlte Jesu Herz schlagen. Johannes mußte anders zum Glauben kommen als wir, denn er sah die Herrlichkeit Christi als des eingeborenen Sohnes vom Vater; Thomas mußte anders zum Glauben kommen als wir, denn er konnte seine Hand in Jesu Seite legen. Ja, auch Paulus mußte anders zum Glauben kommen als wir; denn ihm erschien Jesus, den er verfolgte, in deutlicher Vision. Alle diese Voraussetzungen treffen auf uns, überhaupt auf andere Zeiten nicht zu. Aber auch den Christen der ersten Generation mit ihrer durch Augenzeugen vermittelten Zeitnähe Christi können wir uns nicht gleichstellen. Zu unserer Zeit erscheint das Bild Christi weder dem forschenden Auge noch der tastenden Hand; auch nicht die Kraft des Zeugnisses der Augenzeugen bringt es uns nahe; in widerspruchsvollen predigtartigen Aufzeichnungen mit vielfach merkbarem Abstand von der Zeit, die sie schildern, und von vielfach Fragen hervorrufender Beglaubigung ist es auf uns gekommen. Im Nebel droht uns zu zerfließen, was jenen handgreiflich war. Wir können deshalb garnicht ebenso wie die Jünger oder die ersten Christen zum Glauben kommen. Und finden sich dort schon individuelle Wege, so werden sie sich erst recht bei uns finden.

Auf die Entstehung des Glaubens hat die Zeitnähe oder Ferne von Christus hervorragenden Einfluß, damit aber auch auf die dogmatische Darstellung der Glaubensgewinnung. Denn die genannten Unterschiede bedingen nicht winzige Nüancen, welche die Dogmatik unbeachtet lassen könnte; sie weisen ganz andere Wege. Zunächst ist klar: die Dogmatik muß jene immer wieder beliebten Feststellungen über die Art, wie die Jünger zum Glauben gelangt sind, unterlassen. Mindestens muß sie sich hüten, den Weg, den die Jünger gegangen sind, irgendwie für maßgebend zu halten. Das ist aber nur die negative Folge. Positiv wird die Dogmatik durch die zeitliche Individualisirung gezwungen, neue Wege als gangbar zu erweisen. Wenn doch der Glaube auch heut noch durch Christus gewonnen werden soll, so muß das als möglich erwiesen werden. Dazu gilts zunächst,

für die, welchen das Bild Christi im Nebel zu verschwimmen droht, die Möglichkeit einer festen Stellung zu ihm trotz des ungeheuren Zeitabstandes aufzuweisen. Dazu werden historische wie dogmatische Gründe auf ihre Beweiskraft geprüft werden müssen. Dazu kommt unter Umständen die Notwendigkeit, als Fundament für jetzige Glaubensgewinnung andere Umstände zu verwerten als damals gültig waren. Vielleicht muß die Dogmatik unter entschlossenem Verzicht auf Verwertung eines uns doch nicht mehr sichtbaren leeren Grabes als Fundaments des Glaubens, eines uns doch nicht mehr erscheinenden erhöhten Christus als Glauben weckenden Motivs, der uns doch nicht mehr a priori lebendig gewissen Wunder als Stützen des Glaubens andere Grundlagen für die Entstehung des Glaubens suchen. Sie braucht dem, welcher keine Schwierigkeiten sieht, auch keine aufzuoktroyieren. Aber sie muß mit dem, der tief geht, in die Tiefe graben und dauerhafte Fundamente aufzuzeigen suchen. In alledem aber hat die Dogmatik argwöhnisch darüber zu wachen, daß über der Sicherung eines Grundes christlicher Ueberzeugung nicht die Sicherung der religiösen Eindruckskraft der Person Jesu verloren gehe.

Ein zweites Moment von besonderer Wichtigkeit finde ich in den Unterschieden der Zeitanschauungen, in denen der zum Glauben Kommende lebt (selbstverständlich von der Zeitstellung zu Christus abgesehen). Die Wichtigkeit des Unterschiedes der Umgebung (ob Heiden oder Christen) kommt unten zur Sprache. Hier sind Anschauungen gemeint, welche ganze Zeiten beherrschen, wie z. B. philosophische Grundideen. Ich denke dabei an die alte Kirche und daran, wie wichtig z. B. für die Glaubensgewinnung der Apologeten ihre Philosophie war. Ich meine ferner etwa die mittelalterliche Gemeinüberzeugung mit ihrer naiven Weltanschauung, ihrem starkaufgetragenen Aberglauben, ihrem asketischen Frömmigkeitsideal. Ich erinnere an Luther, dessen Glaubensgewinnung von der ungebrochenen katholischen Weltanschauung, unter der er stand, gewiß stark beeinflußt worden ist. Ich erinnere an die Zeit des Rationalismus, in der die Trias Gott Tugend und Unsterblichkeit mit ihrer allgemein geglaubten und

unwidersprochen anerkannten Bedeutung der Glaubensentstehung ganz andere Bahnen wies als zu Zeiten mittelalterlicher Weltanschauung, zumal wenn man zu dieser Trias die Grundlage derselben, die als Herrscherin anerkannte Vernunft hinzunimmt. Ich erinnere an unsere Zeit mit ihrer sich immer allgemeiner durchsetzenden Anerkennung der Gesetzlichkeit alles Geschehens, der Entwicklung allen Lebens. Daß alle diese verschiedenen Zeitanschauungen für die Entstehung des Glaubens in Betracht kommen, ist fraglos.

Aber sie kommen auch für die dogmatische Darstellung derselben in Betracht. Ob an eine eingebürgerte Vorstellungswelt angeknüpft werden kann, ob demnach bloß die religiösen Momente Buße und Gnade betont zu werden brauchen, oder ob nur Empfänglichkeit für sogenannte Vernunftwahrheiten vorhanden ist, das trägt allerdings etwas für die dogmatische Untersuchung der Glaubensgewinnung aus. Dieselbe muß für verschiedene Zeiten auch verschiedene Wege finden. Sie muß lernen, mit den Voraussetzungen unserer Zeit auch in diesem Punkt zu rechnen. Wo sie der Zeitanschauung entgegen sein muß, soll sie es in ehrlichem Widerspruch thun, nicht in unklugem Ignorieren. Keinen Menschen soll sie Wege gehen heißen, die er nicht gehen kann. Wunderbezweiflern zuerst Wunderbejahung abverlangen ist unklug. Solchen, welchen der wirkende Gott zweifelhaft geworden ist, mit einer gewaltthätigen Forderung die Gottheit Christi entgegenzuhalten, ist unklug. Solchen, welchen Christi Existenz nicht fest steht, seine Auferstehung vorzuhalten, ist Nonsens. Die Dogmatik muß lernen, sich auch in dieser Beziehung an die Menschen ihrer Zeit zu wenden. Sie hat allzu lange namentlich Luthers Glaubensweg als vorbildlich und maßgebend betrachtet. Sie hat damit wieder nur eine Schablone geschaffen, die andere knechtete. Luther selbst hat der Individualität freieren Raum lassen wollen, wie aus mehreren seiner Worte hervorgeht[1]), — so wollen wir ihn nicht in der Art seiner Glaubensgewinnung als allgemein gültig auch für solche hinstellen, die unter anderen Zeitbedingungen

[1]) Vgl. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße S. 56, 106.

stehen. Herrmann hat wieder im Anschluß an Luther den Verkehr des Christen mit Gott darzustellen versucht; insoweit er dabei etwa Luther auch für die Glaubensgewinnung unserer Zeit als Muster herstellen will, geht sein Beginnen zu weit. Unterschiede der Zeitanschauungen verlangen auch andere Wegweisungen für die Glaubensentstehung in der Dogmatik.

Wir kommen zu einem dritten Punkt: zu den Unterschieden der Umgebung mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zum Christentum. Es handelt sich einfach darum zu konstatieren, daß ein Heide anders zum Glauben kommen muß als ein als Christenkind Aufgewachsener. Dort nach verschieden lang dauernder Vorbereitung ein Entschluß, ein Sichtbarwerden des Umschwungs im Taufakt — hier ein langsames Hineinwachsen in christliches Gottverhältnis. Dort ein Umschwung von heidnischen Anschauungen zu der imposanten neuen Botschaft — hier ein allmähliches Sichaneignen gewohnter Vorstellungen zu lebendigem Besitz. Dort ein Hinaustreten aus heidnischer Sittlichkeit — hier ein Reiferwerden in gewohnten Bahnen und unter gewohnten Anforderungen. Dort kann Christus, naiv aufgenommen, wie er gepredigt wird, in ganzer biblischer Verkündigung Glauben wirken — hier handelt sichs darum, die dem individuellen Bedürfen entsprechenden Seiten an Christus hervorzuheben. Aehnliche Unterschiede bestehen zwischen christlicher und widerchristlicher, christentumsfeindlicher Umgebung. Aus letzterer herausgerissen zu werden, dazu bedarfs ganz besonderer Motive, der Sicherstellung des Christusbildes gegen historische und philosophische Zweifel, der Hervorhebung des Allergewissesten.

Auch die dogmatische Theorie hat hierauf Rücksicht zu nehmen. Schon weil die Briefe des Paulus an Heidenchristen gehen, die erst als Erwachsene den christlichen Glauben angenommen hatten, darf die Dogmatik jene Schilderungen nicht zu maßgebenden machen. Schon weil Paulus erst als Erwachsener das Judentum verließ, dürfen seine Bekenntnisse z. B. Röm 7 nicht allgemeingültig sein. Die Dogmatik hat sich für uns auf solche zu beschränken, welche unter der Wirkung der Taufe stehen und auch hier hat sie je nach der Umgebung individuell zu verfahren.

Ein viertes Moment bilden die Unterschiede von bloß religiöser Glaubensgewinnung und von religiös-intellektueller. Dort handelt sichs nur um christliche Erfahrung, oft genug nur um individuelle Applikation des fest Geglaubten. Gottes Existenz, Christi Heilswerk wird nicht bezweifelt; es gilt nur zur Gewißheit zu kommen, ob Christus mich erlöst, Gott mir vergeben hat. Das ist die eine Lage. Die andere aber ist: Alles wankt. Gott, Christus, Ewigkeit. Aber man kommt aus diesen Tiefen doch zu christlicher Erfahrung und damit zur christlichen Erkenntnis. Man sieht: die Stufen sind gerade umgekehrt. Verschiedenheit genug!

Die Dogmatik hat das zu beachten. Die ältere Dogmatik beachtete nur den ersten Fall; ihre Epigonen thun heut noch ähnlich. Sie zeigen damit, daß sie blind sind gegen den Einfluß der Individualität. Oder besser: sie beurteilen in merkwürdiger Naivität andere Individualitäten als Verirrungen. Herrmann seinerseits berücksichtigt nur die zweite Individualitätsart; auch ihn macht das einseitig. Die Dogmatik hat jenen den religiösen Weg zu weisen, diesen den komplizierten religiös-intellektuellen. Nicht hat sie alle auf den letzteren zu weisen als auf den umfassenden: es ist nicht ihre Aufgabe, wo keine Zweifel sind, Zweifel zu wecken. Nicht hat sie, wie meines Erachtens Kähler thut, die letztere Individualität zu ignorieren und bloß auf den religiösen Weg zu weisen. Sie hat allen Seiten gerecht zu werden.

Als fünften Punkt nenne ich die Grade der Bildung von der wissenschaftlichen Bildung, allgemeinen Bildung zur Halbbildung und Unbildung. Bei wissenschaftlicher Bildung geht Glaubensgewinnung nicht ohne historische Erwägungen, religionsgeschichtliche Vergleichungen, philosophische Bedenken vor sich. Dafür ist hier die Möglichkeit, zu eigener Erforschung und Würdigung auch der feineren Züge der Gestalt Jesu einzuladen. Allgemeine Bildung gewährt die Möglichkeit, die alle Bildung überragenden Momente im Christentum zur Geltung, auch die Person Christi zu hinreichender Anschauung zu bringen; Halbbildung und erst recht Unbildung verlangen gebieterisch, daß, beim Mangel

eigenen Denkens und bei der Unfähigkeit, die Person Jesu irgend selbständig auf sich wirken zu lassen, eine Möglichkeit gelassen werde, ohne solche eigene Thätigkeit Glauben zu gewinnen.

Für die Dogmatik heißt das: Sie muß anerkennen, daß nicht allen zugemutet werden darf, durch scharfe Erfassung der Person Christi, etwa gar seines „inneren Lebens" oder seiner geistigen Kraft zum Glauben zu kommen. Das Angewehtwerden vom Hauche des Geistes Christi, wie er die Gemeinde trägt, muß für viele genügen. Aber wiederum soll die Dogmatik nicht verlangen, daß die Gebildeten auf die gleiche Weise zum Glauben gelangen wie die Ungebildeten. Feinere Auffassungskraft heischt feinere Darbietung.

Endlich noch ein Heinweis darauf, daß auch die Unterschiede von der Leichtgläubigkeit bis zur Skepsis mit den Zwischenstufen für die Glaubensgewinnung wichtig sind. Kähler betont so sehr den ganzen biblischen Christus — zieht er die ungewollte, doch vorhandene Skepsis denn gar nicht in Betracht? Herrmann betont so sehr den geschichtlichen Christus bis zum Tode — denkt er denn gar nicht an die, welchen die biblischen Vorstellungen — unbewußt — Eigentum geworden sind? Die Dogmatik folgere: differente Wege für beide Richtungen.

So wird — ich fasse zusammen — die Dogmatik unter einer großen Reihe von Gesichtspunkten — sie sind mit den aufgezählten noch nicht erschöpft — Verschiedenheiten individueller Glaubensgewinnung zu statuiren haben. Daß der oben bezeichnete Grundverlauf stets der gleiche ist, ändert hierin nichts. Hat die Dogmatik aber einsehen gelernt, daß ein Weg nicht für alle ist, so wird sie notwendig die Berechtigung dieser individuellen Wege anerkennen müssen. Nicht nach Herrmann oder nach Kähler, auch nicht bloß nach Einem von ihnen; nicht bloß durch den Menschen Jesus, auch nicht stets durch den ganzen Christus; oft gar nicht direkt durch Christus; oft unter schweren Wehen, oft unter ruhiger Entwicklung findet sich christlicher Glaube. Wenn die Dogmatik das endlich unumwunden anerkennt und jeder Weise der Glaubensgewinnung ihr Recht läßt, dann hat sie einen großen Schritt vorwärts gethan.

II.

Ich komme nun zu dem anderen Teil der Aufgabe. Es soll der Einfluß der Individualität auf die Glaubensgestaltung besprochen werden. Ich verstehe unter Glaubensgestaltung die Entfaltung des gewonnenen persönlichen Vertrauensverhälnisses zu dem in Christo offenbaren Gott zu umfassender, in Vorstellungen, Anschauungen, Gedanken ausgemünzter christlicher Ueberzeugung. Mit anderen Worten: wenn ein Christ der Gnade Gottes in Christus gewiß geworden ist, so ist zwar die erste wichtigste Stufe der Glaubensentwicklung beendet, aber keineswegs die ganze Entwicklung. Vielmehr gilts für ihn, vom gewonnenen Zentrum aus allmählich zu den Fragen christlichen Lebens und christlicher Lehre Stellung zu nehmen.

Von einer solchen Glaubensgestaltung könnte in einem bestimmten Falle keine Rede sein. Dann nämlich, wenn Glaube, christlicher Glaube nur da wäre, wo schon ausgebaute christliche Ueberzeugnng sich findet. Oder, reden wir deutlich: wenn die Annahme irgend eines formulierten Lehrsystems, wenn die Zustimmung zu einer Reihe von Glaubenssätzen für absolut erforderlich zum Glauben gehalten wird, dann ist dieser Glaube, wenn gewonnen, auch schon ausgestaltet. Von Glaubensgestaltung nach der Glaubensgewinnung kann dann keine Rede mehr sein.

Aber so weitverbreitet diese Anschauung, welche man recht eigentlich als die populär-orthodoxe bezeichnen kann, auch sein mag, falsch ist sie doch. Solange nicht eine einheitliche Anschauungs- und Vorstellungswelt bei allen Christen sich herausgebildet hat, solange wir den Mut nicht haben, den Christen mit anderen Anschauungen den Glauben abzusprechen, solange dürfen wir einfach konsequent Glauben nicht nur da finden, wo bestimmte Vorstellungen sich finden. Ein Dogmatiker zählt seine Anhänger nach dem Maß, in dem sie sich seine Ansichten angeeignet haben; ein Pastor, wenn er sehr kurzsichtig ist, mags ähnlich machen; Gott kann seine Anhänger anders finden, da er die Herzen kennt. Noch nie ist der Schatten eines Beweises dafür gebracht worden, daß zum Glauben anderes gehört als rechte Herzensstellung zu Gott.

Uebrigens würde, falls die Anderen Recht hätten, das für unsere Aufgabe wenig austragen. Es würde dann die Ausgestaltung des von uns sogenannten Glaubens zur christlichen Ueberzeugung nur noch mit in das Kapitel „Glaubensgewinnung" fallen. —

Ganz etwas anderes ist es nun, wenn behauptet wird, daß auch die einfachste Glaubensform doch nicht ohne Vorstellungen sein könne. Dann ist damit nicht eine ausgebildete Vorstellungsmasse gemeint, sondern es ist behauptet, daß auch das einfache, mit Recht als Glauben bezeichnete Verhältnis zu dem in Christo offenbaren Gott, nicht ohne Vorstellungen sein könne. Zumal O. Ritschl[1]) hat das neuerdings scharf behauptet. Ich glaube mit Recht. Gott kann uns nicht Gegenstand des Vertrauens sein, ohne zugleich Gegenstand der Vorstellung zu werden. Gott in Christo kann uns nicht Korrelat eines persönlichen Verhältnisses sein, ohne auch Christum uns zum Gegenstand der Vorstellung zu machen. Oder, wie Otto Ritschl sich ausdrückt, das Christusbild, in dem wir die göttliche Liebe anschauen, ist uns nicht bloß Sache des Herzens, sondern zugleich Sache der Vorstellung.

Also verbinden sich in der That mit dem gewonnenen Glaubensverhältnis zu dem in Christus offenbaren Gott stets Vorstellungen. Nur nicht gleich ein ganzes System, sondern notwendig nur einige.

Ich meine: wenn ich vorhin Recht hatte mit der Behauptung, daß die Einzelnen verschiedenartig zum Glauben kommen, so ist die notwendige Folge, daß auch die Vorstellungen, welche sich bei den Einzelnen mit diesem Glauben verbinden, verschieden sind. M. a. W.: Die Verschiedenheit der Glaubensgewinnung hat eine Konsequenz für die mit dem gewonnenen Glauben notwendig zusammen entstehenden Vorstellungen.

Ein einfaches Beispiel: Jemand ist nach Herrmannscher Art zum Glauben gekommen. Er verkehrt nun mit Gott, den er durch den nach Herrmann gedachten geschichtlichen Christus kennen gelernt hat. Was verbinden sich mit diesem Glauben für

---

[1]) A. a. O. S. 390.

Vorstellungen? Sicherlich die eines Gottes, der die Macht des Guten darstellt und der Liebe und Gnade ist. Sicherlich die eines Menschen Jesus mit einzigartiger sittlicher Hoheit und messianischem Selbstbewußtsein. Nicht aber notwendig und von vornherein die eines stets lebenden, erhöhten Christus, nicht notwendig bestimmte Vorstellungen über sein „Wesen", seine Entstehung.

Anders etwa bei einem, der nach Kählerscher Art Glauben fand. Mit seinem „Glauben" sind die Vorstellungen vom erhöhten Gekreuzigten untrennbar verbunden. Auch sie nicht ausgebildet, nicht detailliert; aber sie dürfen nicht fehlen.

Noch anders bei einem Christen, der durch mehr indirekten Einfluß der Person Christi zum Glauben kam. Auch mit seinem Glauben verbinden sich Vorstellungen; aber vielleicht gar keine oder nur sehr dunkle Vorstellungen von Christus. Sein Vorstellungskreis beschränkt sich zunächst auf einen heiligen gütigen weltlenkenden Vatergott.

Kurz: bereits nach der Art der Entstehung des Glaubens sind die — sagen wir — primären, d. h. mit dem Glauben untrennbar verbundenen Vorstellungskreise, sind die Christusbilder der Einzelnen stark verschieden. Das ist notwendige Folge. Sind jene individuellen Glaubenswege berechtigt, so sind auch diese verschiedenen Glaubensvorstellungen berechtigt.

Ich gehe nun einen Schritt weiter. Notwendig, gewissermaßen von selbst mit dem Glauben verbunden sind nur diese einfachen Vorstellungen. Eine ganze Reihe von anderen aber noch nicht. Weltschöpfung, Weltregierung, Welterhaltung, Weltvollendung, Offenbarungsentwicklung, Offenbarungsvollendung, Gottes Eingreifen ins eigene Leben, Gebet und Gebetserhörung, die weitere Ausgestaltung des Bildes Christi u. s. w. — alles das sind Punkte, welche zum eigentlichen Kernglauben nicht gehören, und zwar wohl nach keiner Art der Glaubensgewinnung, weder nach Herrmann noch nach Kähler. Es kommt freilich vor, daß alle diese Vorstellungen von dem zum Glauben kommenden Christen bereits mit hineingezogen werden in den entstehenden Glauben, mit anderen Worten, daß sie unwillkürlich antizipiert werden.

Es sind Vorstellungen, welche ursprünglich nur aus dem Glauben erwachsen sind, welche daher auch jetzt nur aus Glauben erwachsen können. Nimmt einer, der zum Glauben kommt, gleich, weil er in einem Punkte überzeugt ist, die anderen Vorstellungen unbesehen mit in Kauf, so handelt er willkürlich. Das Richtige ist dies nicht, obwohl sich immer wieder merkwürdige Menschen finden, die, weil sie an einem Punkt überzeugt sind, unbesehen hundert andere Lehren acceptieren.

Abgesehen von diesen Naturen ist es jedenfalls für alle in irgend einem Grade psychologische Notwendigkeit, den gewonnenen Glauben in der vorhin angegebenen Richtung sich ausgestalten zu lassen. Ich sage: in irgend einem Grade — denn für Menschen, welche an umfassende Weltbetrachtung gebunden sind, ist es mehr Notwendigkeit als für solche, welche engen Horizont haben. Auch liegts den einen mehr, den anderen weniger am Herzen, gewonnene Ueberzeugungen mit den sonstigen Eindrücken, Erlebnissen, Ansichten in Einklang zu bringen. Auch bringen es manche längere, manche kürzere Zeit fertig, undurchdachte Gedankenembryos bei sich zu tragen. Aber irgendwie ist diese Ausgestaltung für jeden Bedürfnis, auch für den Einfachsten. Mindestens wird die Summe von christlichen Vorstellungen, welche an ihn mit dem Anspruch auf Anerkennung herantritt, ihn nötigen, Stellung zu denselben zu nehmen.

Kähler lehnt für den hier gemeinten Vorgang der Ausgestaltung des Glaubens die Bezeichnung „Erzeugung von Glaubensgedanken" ab. Nach ihm handelt es sich nicht um Erzeugung von solchen, sondern um Aneignung[1]). Der Glaubensinhalt verliert nach Kähler nicht ohne weiteres seinen Anspruch an den Christen. Ich habe im Obigen ihm schon teilweis Recht gegeben. Wir haben uns mit den vor uns erzeugten Glaubensgedanken beim Prozeß der Gestaltung des Glaubens allerdings auseinanderzusetzen und es mag ruhig zugegeben werden, daß Herrmann dem nicht ausreichend Rechnung trägt. Aber er hat nicht ganz Recht. Dem „Glaubensinhalt", d. h. den von anderen,

[1]) A. a. O. 2. Aufl. S. 197.

und wenn es die biblischen Schriftsteller wären, erzeugten Glaubensgedanken, ohne weiteres berechtigten Anspruch auf Aneignung durch uns zu geben, heißt wieder die individuelle Lage vergessen. Jene mußten andere Glaubensgedanken erzeugen als wir. Es heißt aber auch den Charakter lebendiger Glaubensart ignorieren. Mag dem Glauben u. A. der von anderen geglaubte Glaubensinhalt, d. h. die Glaubensgedanken, zur Stärkung gereichen, er muß, selbst wenn er sie sich ganz oder zum Teil aneignet, dieselben doch neu aus sich erzeugen. Sonst sind es Pfropfreiser, keine eigenen Triebe. Und nie wird dem Christen ganz eigen werden, was ihm aufgepfropft ist. — Und wenn Kähler gar meint, die sogenannten vom Glauben erzeugten Gedanken seien vielmehr Thatsachen, in denen Gott sich offenbart und die Erlösung vermittelt[1]), so ignoriert er wieder die Eigenart geistigen Lebens. Vielleicht sinds für ihn Thatsachen — wir haben dem bereits Rechnung getragen; — für andere aber kann die Bezeichnung Thatsache das nie von vornherein erhalten, was ihnen erst zur Thatsache werden muß. Mag die Auferstehung Christi für Kähler solche Thatsache sein, — für einen nach Herrmannscher Art zum Glauben Kommenden ist sie es nicht; Christi Leben ist vielmehr für ihn Glaubensgedanke.

Also: die Ausgestaltung des Glaubens zu umfassender christlicher Ueberzeugung ist in der That, wennschon in verschiedenem Grad, für alle eine psychologische Notwendigkeit.

Aber dieselbe vollzieht sich nun wieder verschieden nach der Individualität. Verschieden nach Schnelligkeit, Konsequenz, Richtung.

Nach Schnelligkeit verschieden, auch da, wo nicht einfache Mitherübernahme des ererbten christlichen Vorstellungskreises zu konstatieren ist. Denn der eine hat ein stärkeres Bedürfnis, seine Ueberzeugung vom Zentrum nach den Polen hin auszugestalten als der andere. Hier gehts mehr durch Forschen, Suchen, mühsames Sichüberzeugen, logisches Ausdenken. Dort gehts mehr durch rascheres Annehmen ganzer Gedankenkomplexe. Dort gehts

[1]) Ebenda.

mehr in schwieriger eigener Gedankenbildung, hier mehr in müheloser Gedankenaneignung. So arbeitet Mancher sein Leben lang am Ausbau seiner christlichen Ueberzeugung, sucht und forscht, bessert und ändert, dringt tiefer und weiter, während der Andere schnell die Anschauung fertig hat, von der aus er die Dinge beurteilt.

Auch nach Konsequenz ist die Glaubensgestaltung verschieden. Es giebt nun einmal Menschen, die ganz konsequent vorgehen und nicht ruhen, bis alle logischen Sprünge beseitigt sind. Und es giebt andere, denen kommts mehr auf Bruchstücke an, ohne daß am Zusammenhang ihnen gelegen wäre. Es giebt Menschen, welche lebenslang Elemente der Glaubensgestaltung festhalten, welche mit ihren Grundanschauungen nicht im Zusammenhange stehen, ja denselben widersprechen. Und sie können sich doch von dem lieben Erbe der Väter nicht trennen. Das ergiebt Verschiedenheiten der Glaubensgestaltung.

Verschieden ist der Prozeß auch nach der Richtung, welche er nimmt. Ich meine hier nicht Richtung im Sinne von theologischer Partei. Ich meine: je nach individueller Veranlagung bildet der eine die, der andere jene Partieen christlicher Weltanschauung sorgsamer aus. Der eine mehr die Anschauungen vom Wesen Christi, der andere vom Verhältnis Gottes zur Welt, der dritte die Heilserlebnisse des Menschen u. s. f. Die Individualität bringts zu wege, daß Verschiedene sich für Verschiedenes interessieren und je nach dem Interesse verschiedene Partieen christlicher Gesamtanschauung ausbauen.

Es ließen sich noch andere individuelle Verschiedenheiten des Prozesses des Glaubensausbaus aufzählen. Ich begnüge mich mit den genannten, um nunmehr noch einen Blick auf das Ziel, das Resultat dieser verschiedenartigen Prozesse zu werfen, auf die ausgestalteten Glaubensanschauungen selbst. Es ist die notwendige Folge, daß auch diese sehr verschieden sind.

Es muß Gewicht darauf gelegt werden, daß dies die notwendige Folge ist. Wo Individualitäten in den angegebenen Punkten verschieden wirken, muß Verschiedenheit eintreten. Tritt sie ein, so ist das nicht Willkür, nicht Abfall, nicht Frevel, nicht

Ketzerei; es ist unumgängliche Notwendigkeit, Zeichen lebendigen Lebens, frischen Pulsschlags. Daß dem so ist, ist kein Unglück, sondern ein Glück.

Es ist auch zu allen Zeiten der christlichen Kirche so gewesen. Die Phasen der Dogmengeschichte sind dafür ein sprechender Beweis. Nicht bloß die Ketzer haben individuelle Glaubensgestaltungen gehabt — nur weil sie irgendwie sehr individuell waren, wurden sie verketzert —, sondern auch die Helden der Kirche, die Hüter des rechten Glaubens haben ihren Glauben recht verschieden ausgestaltet. Irenäus, Tertullian, Origenes, Augustin — nur einige Spitzen der Entwicklung, aber welche individuelle Verschiedenheit in ihren Glaubensgestaltungen!

Schließlich ist's in Wirklichkeit auch in der evangelischen Kirche nie anders gewesen. Luther und Melanchthon, Agrikola und Osiander, Bucer und Flacius! Und wenn wir weiter schauen — Luther, Calvin, Zwingli! Alles individuelle Ausgestaltungen!

Aber das erstreckt sich nicht nur auf die Spitzen des geistigen Lebens. Es ist im Volk nie anders gewesen. Gewiß, alles ist in Schichten geringerer Bildung verwischt, feine Differenzen werden nicht beachtet, feine Konturen nicht gezogen. Unter der Decke der Unbekanntheit glaubt man Einheitlichkeit; wird aber die Decke einmal gehoben, so findet man Mannigfaltigkeit.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß sogar die, welche diese Individualität in der Glaubensgestaltung stets zu ignorieren gesucht haben, ich meine die wissenschaftlichen Dogmatiker, ihr doch wieder Rechnung getragen haben, ja haben tragen müssen. Und ob sie noch so sehr behaupteten, es komme ihnen auf allgemeingültige Darstellung christlichen Glaubens an — was enthielt ihre fertiggestellte Dogmatik? — Eine ganz individuelle Gestaltung! Und ob sie lediglich die Glaubensanschauungen einer bestimmten Zeit wiedergeben wollten — ihre Ausführung verlor nie das Gepräge ihrer Individualität! Sämtliche Dogmatiken bis heute sind individuell geartet. Das ist gewiß. —

Daß das so geschehen ist, ist, wie bemerkt, eine notwendige Folge der Art der Entwicklung der Glaubensgestaltung. Es giebt nur eine Bedingung, unter welcher diese individuelle Entwicklung

aufhört. Das ist Unterdrückung, Erstickung, Tötung des geistigen Entwicklungslebens überhaupt. Bei lebendiger Aneignung oder eigener Neuproduktion kann nicht das gleiche Resultat herauskommen, sondern nur bei unselbständigem Nachsprechen. Wo das ganze Gebiet der Glaubensgestaltung der individuellen Entwicklung entzogen wird, wo es durch Gräben und Mauern gegen das Eindringen jedes eigenen Denkens geschützt wird, da kann uniformes Glaubensgestalten existieren. Dann ist's aber kein Gestalten mehr, auch nicht mehr ein Sichaneignen. Dann ist's nur Nachsprechen. Dann ist's nicht mehr Thun des Menschen, dann ist's Phonographenarbeit. Dann ist's nicht mehr Leben, dann ist's Tod. Dieser Tod ist das Charakteristikum der römischen, aber auch die Gefahr der lutherischen Kirche.

Es erübrigt sich nach dem Gesagten, in extenso verschiedene, individuell gestaltete Resultate des Prozesses der Glaubensgestaltung anzuführen. Aus der Geschichte, — Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Geschichte der Dogmatik — wie aus dem praktischen Leben stehen uns Beispiele lebendig vor Augen. Aber es erübrigt sich nicht ganz, noch mit wenigen Worten dem Ueberblick über das faktische Vorhandensein der individuellen Ausgestaltungen zu allen Zeiten der christlichen Kirche Bemerkungen darüber anzufügen, wie die oben gezeichneten individuellen Verschiedenheiten die spezielle Gestaltung der Glaubensvorstellungen beeinflussen.

Die behandelte Verschiedenheit in der Schnelligkeit der Entwicklung ist auf das endliche Resultat kaum von Einfluß. Nur das bewirkt sie allerdings, daß selbst bei annähernd gleichen Entwicklungsgängen doch zu verschiedenen Zeiten die Resultate, also die vorläufigen Resultate sehr verschieden sein können. Wenn im praktischen Leben so oft darauf verwiesen wird, daß — zumal bei jungen Theologen — das endliche Resultat oft ganz anders ist als der Anfang, so liegt in dieser Ansicht ein Körnchen Wahrheit, denn es kann eine allmähliche Stellungnahme erfolgen zu Fragen, welche früher am Horizont noch nicht aufgetaucht waren. Aber das ist eben nur ein Körnchen Wahrheit. Bei normaler Entwicklung ist die ungefähre Richtung der Entwicklung schon im

Keim gegeben; tritt eine ganz andere Entfaltung ein, als der Keim vermuten ließ, so sind entweder Fehler in der Entwicklung vorgekommen oder es sind Ereignisse dazwischengetreten, welche auch den Keim umänderten.

Die Verschiedenheit in der Konsequenz bedingt, wie auf der Hand liegt, bedeutende Verschiedenheiten des Resultats. Jenachdem dieselbe logisch oder nicht logisch vor sich geht, jenachdem sind auch die Folgerungen total verschieden.

Die Verschiedenheit der Richtung ebenso. Wo eschatologisches Interesse vorwiegt, wo praktisches Interesse vorwiegt, wo spekulatives Interesse dominiert, in diesen und in vielen anderen Fällen ist das Resultat von sehr verschiedener Art.

Zumeist aber wird für das endgültige Resultat der Entwicklung noch ein Moment in Betracht kommen. Ich meine das Verhältnis der Aufnahmefähigkeit für überlieferte Vorstellungen zu dem Bedürfnis der Bildung eigener Vorstellungen. Dieses Verhältnis ist bei allen Menschen verschieden. Je nach der geistigen Bildung und Regsamkeit resp. Unbildung und Trägheit, je nach der geistigen Selbständigkeit oder Unselbständigkeit ist dieses Bedürfnis oder jene Fähigkeit größer. Im letzteren Falle gewinnt die Ausgestaltung der Glaubensanschauungen sicherlich ein mehr traditionelles, im ersteren ein mehr modernes Gepräge. Wer gern eigene Bahnen wandelt, wird in seinen Glaubensgedanken auch mehr besondere Ausdrücke und besondere Schwerpunkte haben. Wer aber sich gern in Anderer Gedanken hineindenkt, für den ist's selbstverständlich, daß er Neues zu schmieden unterläßt. —

Und nun: wenn das wirklich das Resultat aller dieser Entwicklungsgänge ist, daß auch die endlichen Glaubensvorstellungskomplexe so verschieden sind, — wie verhalten sich denn diese untereinander? Und wie zum Ideal?

Schon die bisherige Ausführung hat deutlichst gezeigt, daß der Vorgang individueller Ausgestaltung ein notwendiger ist. Er ist mit der Eigenart geistigen Lebens untrennbar verbunden. Ist dem so, dann brauchts keines Beweises mehr: es ist praktisch unmöglich, eine Ausgestaltung christlichen Glaubens als die richtige

und die andere als falsch zu bezeichnen. Das ist vielmehr nur in einem Fall möglich, daß nämlich Mangel an Konsequenz zu konstatieren ist, logische Fehler vorhanden sind. Diese sind zu bekämpfen. Man kann eine individuelle Glaubensanschauung als unlogisch bekämpfen und ihr eine richtigere gegenüberzustellen versuchen. Aber man wird selbst unter dieser Bedingung derselben nicht ein relatives Recht absprechen dürfen. Soweit logische Fehlbarkeit nun einmal auch zur Individualität gehört, hat die betreffende Glaubensanschauung eben auch ihr gewisses Recht. Allerdings nur ein vorläufiges, kein definitives. Vielmehr muß die bessere Ausgestaltung derselben immer angestrebt werden.

Von dieser Einschränkung ausgenommen aber sind die aus anderen individuellen Gründen verschieden gestalteten Anschauungen in der That einfach gleichberechtigt, weil sie notwendige Entwicklungen sind. Es giebt für jeden ein Ideal der Glaubensgestaltung, das ist die möglichst konsequente Gestaltung seiner christlichen Ueberzeugung von seinem Glauben aus. Aber es giebt nicht ein Ideal dieser Art für alle. Jede Dogmatik, welche einen ausgeführten Glaubensinhalt reproduziert, hat das anzuerkennen. Vor allem dadurch, daß sie sich selbst nicht den Charakter der Allgemeingültigkeit, sondern den der individuellen Berechtigung aufprägt.

Nach alledem komme ich zum Ende. Nur kann ich mir nicht versagen, kurz noch eine sehr naheliegende Frage zu berühren. Der Einfluß der Individualität ist geschildert; ihr Recht bei Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung ist dargelegt. Ist dieses Recht denn ein absolutes? Giebt es denn gar keine Grenzen?

Ich brauche auf die Beantwortung dieser Frage keine lange Ausführung zu verwenden. Denn die Frage **ist** beantwortet. Mindestens liegt die Antwort in meinen Ausführungen drin. Als Endpunkt der Glaubensgewinnung wie als unverrückbaren Ausgangspunkt der Glaubensgestaltung habe ich den christlichen Glauben bezeichnet, d. h. das persönliche Vertrauensverhältnis zu dem in Christo offenbaren Gott. Ist dieses der Zielpunkt der Entwicklung zum Glauben und der feste Ausgangspunkt der

Entwicklung vom Glauben, dann ist die Grenze da. Keine äußere Grenze, sondern eine innere Grenze. Und andere als innere, in der Sache liegende Grenzen darf es nicht geben[1]).

---

[1]) Die Frage nach der Berechtigung dieser verschiedenen individuellen Ausgestaltungen der Glaubensüberzeugung scheint mir damit erledigt. Allerdings muß, meine ich, von dieser Frage eine andere scharf geschieden werden: die nach dem Verhältnis dieser Ausgestaltungen zur objektiven Wahrheit. Nur um Mißverständnisse zu vermeiden, muß hier hervorgehoben werden, daß diese Frage in Vorstehendem außer Behandlung geblieben ist. Immerhin lenkt die Erörterung der individuellen Berechtigung der Glaubensanschauungen notwendigerweise auch den Blick auf diese andere Erörterung. Dieselbe muß aber für später vorbehalten bleiben.

